# الإشارات والتنبيهات

## الجزء الثاني

## في علم الطبيعة



للشيخ ابي علي حسين بن عبدالله بن سينا

مع الشرح للمحقق نصيرالدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى
وشرح الشرح للعلّامه قطب الدين محمّد بن محمّد بن ابي جعفر الرازى

# الإشارات والتنبيهات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

## الجزء الثاني

## في علم الطبيعة

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي

نشر البلاغة - قم

قطب الدين رازی، محمد بن محمد، - ۷۷۶ ق. شارح
الاشارات و التنبیهات/ لا بی علی حسین بن عبدالله بن سینا؛ مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی. - قم: نشر البلاغه، ۱۳۹۳.
۳ ج.
........ ریال
الدورة. ۷-۲-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ ISBN:
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
عربی.
عنوان عطف: شرح الاشارات.
این کتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.
چاپ اول ناشر: ۱۳۸۳.
مندرجات: ج.۱ فی علم المنطق.- ج.۲. فی علم الطبیعه. - ج۳. فی علم ما قبل علم الطبیعه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر.
۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر.
۳. فلسفه اسلامی- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. الاشارات و التنبیهات. شرح. ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح. ه. عنوان: شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.
BBR ۴۱۵/ ۶ق
۱۳۸۳
۱۸۹/۱

**الأشارات و التنبیهات (ج ۲)**

**المؤلف:** الشیخ الرئیس، ابن سینا

**الناشر:** النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ☎ ۳۷۷۴۱۰۲۲

**الطبعة:** الثانی

**تاریخ الطبع:** ۱۴۳۵

**الکمیة:** ۱۰۰۰

**المطبعة:** القدس - قم

الدورة ۷-۲-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ :ISBN

المجلد الأول ۱-۴-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ :ISBN

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من أتقن كلّ شيء ، وله الخلق و الأمر تبارك الله ربّ العالمين ، تعاصر عن الإحاطة بعظمته العقول ، وتحيّر في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه ذي الجلال والإكرام، ونشكره شكراً نستوجب به مزيد الإفضال والإنعام ، ونصلّي ونسلّم على من ارتضاه لسرّه وأرسله بكتاب الحكمة إلى عباده ، و على آله الّذين بهم تلألأ وجه الحقّ واضمحلّ دجى الباطل .

و بعد فيقول الامام الأجل الأفضل المحقق الحكيم ناصر الإسلام و المسلمين نصير الملّة والدين أبو جعفر محمد ابن محمد بن الحسن الطوسيّ رفع الله درجته :

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ:

☆( هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسّر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسّر عليه والتكلان على التوفيق . وأنا أعيد وصيّتي وأكرّر التماسي أن يضنّ بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كلّ الضنّ على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات )☆

أقول : اعلم أنّ هذين النوعين من الحكمة النظريّة أعني الطبيعيّ والإلهيّ لا تخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما ، والباطل يشاكل الحقّ في مباحثهما ، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتّى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسيّة ، وانفصال عن الوساوس العاديّة فإنّ من تيسّر الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلّا فقد خسر خسراناً مبيناً لأنّ الفائز بهما مترقّ إلى مراتب الحكماء المحقّقين الّذين هم أفاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلّدين الّذين هم أراذل الخلق ، ولذلك وصّى الشيخ بتحفّظ هذا القسم من كتابه كلّ التحفّظ ، وأمر بالضنّ به كلّ الضنّ . وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، وأشترط على نفسي أن لا أتعرّض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده فإنّ التقرير غير الردّ ، والتفسير غير النقد . والله المستعان وعليه التكلان .

قوله :

☆( النمط الأوّل في تجوهر الأجسام )☆

أقول : قال الفاضل الشارح : النهج : الطريق الواضح . والنمط : ضرب من البسط . وإنّما وسم أبواب المنطق بالنهج ، وأبواب هذين العلمين بالنمط لأنّ المنطق علم يتوصّل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجاً ، وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطا ، وقال: الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع ، [1] وعلى حقيقة الشيء وذاته . والتجوهر بالمعنى الأوّل صيرورة الشيء جوهراً ، وبالمعنى الثاني تحقّق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأوّل لأنّها ليست ممّا لايكون جواهراً فيصير جواهراً ؛ بل هو الثاني فإنّ المطلوب تحقّق حقيقتها أهي مركّبة من أجزاء لاتتجزّى أم من المادّة والصورة ؟ واعلم أنّ هذا النمط يشتمل على مباحث [2] بعضها طبيعيّة وبعضها فلسفيّة ، وذلك لأنّ

---

(١) قوله « و الجوهر يطلق على الموجود لافى موضوع » : وهيهنا اشكال : وهو ان يقال معنى الصيرورة إما أن يعتبر فى مفهوم التجوهر اولا ، فان يعتبر فيجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا فى موضوع ، و إن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقايق . و الجواب : أنه لاشك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهراً لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لا فى موضوع لايمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة فى معناه اعنى الصيرورة والالزم صيرورة الشيء جوهراً بعد مالم يكن و هو محال لان اتصاف الشيء بمفهوم لفظ الحقيقة بعد مالم يكن متصفا به محال ، ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس هى اثبات جوهرية الاجسام بل فى بيان مهية الجسم بانه مركب من المادة و الصورة وتعنون الفصل بمالم يكن مقصودا فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلايخلو اما أن يكون أخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غيرجائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد مالم يكن محال أوعلى المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة و بيان ذلك وهذا صحيح ومناسب لما هوالمقصود من وضع النمط اعنى تحقق حقيقة الجسم الذى هو موضوع علم الطبيعى فوجب العمل عليه و من هذا يعلم تزييف ماقيل أن الوجه فى هذا المقام أن الجسم الذى يثبته المتكلم وهوالطويل العريض العميق فى الحقيقة هوعرض عندالمصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهرا . م

(٢) قوله « و اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث » الشيخ يتكلم اولا فى هذا النمط فى ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التى لاتتجزى ، ثم فى انه مركب من الماده والصورة ثم يشرع فى بيان احوالهما وفى اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد . والبحث من الاجزاء التى لاتتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى ، وعن اثبات الماده والصورة الهى فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع فى التعليم بدء بالطبيعيات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التى هى اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه

المعلّم الأوّل ابتدء في تعليمه بالطبيعيّات الّتي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختم بالفلسفيّات الّتي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرّجاً في التعليم من مبادى المحسوسات إلى المحسوسات، ومنها إلى المعقولات. ولمّا كان موضوع الطبيعيّات الجسم الطبيعيّ المتألّف من المادّة والصورة فصارت مباحث المادّة والصورة الّتي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه، ومسائل من الفلسفة الأولى، وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعيّة كنفي الجزء الّذى لايتجزّى، وتناهي

أقدم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما و بيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لايتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد لان المقصد اولا هو تحقيق الجسم، ثم اثبات المادة والصورة، ثم نفي الجزء الذي لايتجزى، واماتنا هي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء فلهذا أورده في اثناء الكلام. ثم ان هيهنا مباحث: الاول أن التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادىء المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لاسبيل إلى معرفة امور ذوات المبادىء الابعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الاطلاق مبادىء ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادىء فالمبادىء اربع المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. والزائد فيها العدم لست اعني به العدم المطلق بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون ذلك الشيء. وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء. والثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لامطلقا بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون، ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون و هذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض من علم الطب. فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون. الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للفلسفة الاولى أما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لايكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء، ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع و اجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإنه محال، ولان العلم الطبيعي لايبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت: هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مباحث العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة مهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة و

الأبعاد والشيخ أراد أن يبتدىء بالطبيعيّات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحيّر المتعلّم فلزمه أن يقصدالأبحاث المتعلّقة باثبات المادّة والصورة وأحوالهماأوّلا ، ولمّا قصدها لزمهأن يبيّن مايبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعيّة قبلها فوجب عليه أن يصدّر الكلام بنفى الجزء الّذى لايتجزّى لأنّه آخر ماينحل إليه مقاصدهالّذى لايبتني علىمسئلة تقتضىحوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلفة من العلمين . وقبل

---

اما على سائر احوالهمافلا . فنقول : العلمبحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصوراً وتصديقاكذلك يتوقف على معرفة المناسبات التىبينهما وذلكظاهر . واما انها مسائل الالهى فلانها أحوال لايحتاج إلى المادة فى الوجود فان البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخصهما ولكل ذلك غنى عن المادة . الرابع أن نفى الجزء الذى لايتجزى وتناهى الابعاد من مسائل الطبيعى أما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لايتجزى من اعراض الجسم الطبيعى ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاءالتى هى اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لاينقسم إلا إلى الاجسام ، و عند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لايتجزى ويكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهبالحكماء واماتنا هى الابعاد فلانالابعادالمتناهيةاعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر . لايقال :غاية ما فى هذا الباب ان التجزية والتناهى من عوارض الجسم لكن لايكفى هذا بل يجب مع ذلك أن يتبين أنه عارض له من جهة الحركة والسكون . لانا نقول : المراد بجهةالتغيير والحركة خروج المادة من القوة إلى الفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال : ونعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة إلى الفعل فى مادة فبحث الطبيعى انما هو فىاحوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها علىالمادة يوضح ذلك استقرائك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً ، والبحثعنتركيبالجسم من اجزاء لايتجزى اويتجزى ومن تناهى الابعاد أحدهما البحث من تناهى الجسم ولاتناهيه فى الانقسام والصغر ، والاخر بحثعنتناهيه ولاتناهيه فى العظم ، والتناهى واللاتناهى انما يعرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيجىء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما عن شأنه انيكون متناهياً . فان قلت : لوكان كذلك لكان علم الطب و نحوه من الاجزاء الطبيعيةلامن جزئياته لانها باحثة عن أحوال لايعرضالجسم الطبيعى الا منجهةالمادة فنقول : نعمكذلك الا أنالطبيعى لاينظر الاالى جهة المادة لاالى ان تلك الجهة هى جهة الصحة والمرض اوجهة الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانهما ينظرانالى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن أحوال لايتوقف الا على جهة الوجود لا على أن يصير موضوعاً طبيعياً أورياضياً اوخلقياً وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الوجودات الخاصة . م

الخوض في المقصود نقول : الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي[(١)] المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الّذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض و

(١) قوله «الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي» : الجسم مقول بالاشتراك على الامرين : أحدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ماكان وهو الطول ، وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . و انما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة، وان وجدت فيه كما في المربع فليست الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة فالجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول و يتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة . وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا .

فقوله يفرض فيه الابعاد الثلاث ان اراد به ابعاد ثلاث مطلقة فالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة و لهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة الامنكرة. اذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجوهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث كالفصل يخرج ما في الجواهر . وقيل قيد الثلاث احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . و يرد عليه ان السطح خرج بالجوهر، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى ان الجسم مركب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهراً ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي و بين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل و المنفصل و يخرج بالمتصل المنفصل و بقوله له الابعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل على الابعاد الثلاث ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي وهذا خلف ؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث فان الجسم التعليمي وإن كان امتداداً واحداً سائرا في الجهات لكنه له باعتبار كل جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبارات ثلاث في جهات ثلاث و الى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلاث يعني الخطوط المتوهمه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك اوغير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث، وتوضيحه ان حشوما بين السطوح فانه ينتهي في أي جهه بالسطح ولاشك أن الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها و هو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران أحدهما الجسم الطبيعي و ثانيهما الكميه القائمة السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التقرير . م

العمق ، وعلى التعليميّ و هو الكمّ المتّصل الّذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد هيهنا هو الأوّل فإنّه موضوع العلم الطبيعيّ ، وقد زيّف الفاضل الشارح حدّه المذكور (١) بوجهين أمّا أوّلا فبأنّ الجوهر ليس جنسا لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه ، وأمّا ثانياً فبأنّ قابليّة الأبعاد ليست فصلا لأنّها لو كانت وجوديّة لكانت عرضا إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضا احتياج محلّها إلى قابليّة أُخرى لها ، وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوّماً بالعرض . والجواب عن الأوّل أنّه إنّما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لافي موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

---

(١) قوله «وقدزيف الفاضل الشارح حده المذكور» اعلم أن اعتراض الامام انما يردلوكان ذلك التعريف حداً للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء : المشهور فيما بين القوم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس معناه أن الجسم مايوجد فيه أبعاد ثلاث بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم أنه هوالجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه أبعادثلاث متقاطعة . هذه عبارته . ولاشك أن معنى الرسم لايكون حدا ثم إن الذى يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاث أعم من أن يكون جسما طبيعيا أو تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المهية المركبة منهما اعتبارية لاحقيقية ، فلوكان هذا التعريف حداً يلزم أن يكون مهية الجسم الطبيعي اعتبارية لاحقيقية وإنه محال وأى ذى قدم فى العلم يزعم أن الجسمية الحقيقية إنما حقيقتها يتحصل بحسب أبعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم أرادوا أن يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل ، وتقرير جوابه عن الاول أنه إنما ابطل جنسية الجوهر لانه قال الجوهر هو الموجود لافى موضوع ، والموجود لافى موضوع صادق على واجب الوجود فلوكان جنساً لكان واجب الوجود مركبا من الجنس الفصل وانه محال . وهذا فاسد لان الموجود لافى موضوع ليس بمهية الجوهر بل لازم لها ، ولايلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم ، وعن الثانى ان الفصل يجب أن يكون محمولا بالمواطاة على المهية المحدودة والقابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر فهو لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء مامن شأنه قبول الابعاد وفيه نظر : أما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر إبطال الجنسية فى ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر . منها أنه لوكان الجوهر جنسا لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه و متمايزة بفصول ، وتلك الفصول ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض ، وان كانت جواهراً اندرجت تحت الجوهر فيحتاج إلى فصول اخر وليتسلسل . وجوابه انا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لوكان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهوممنوع؛ بل صدق العرض العام عليها على ماتقرر فى صناعة المنطق . ومنها أنا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع ، وكون مهيته علة لذلك الاستغناء ، والمهية التى عرضت لها هذه العلية . فان فسرنا

الجوهر ، ولاشكّ في أنّ لازم الجنس لايكون جنسا . وعن الثاني أنّه أبطل كون قابليّة الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنّها لاتحمل على الجسم ؛ بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم ، وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد . فظهر أنّه في هذا التزييف مغالط . ثم أفاد أنّ الجسم إمّا أن يكون مؤلّفاً (١) من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير ، وإمّا مفرداً ولاشكّ في أنّه قابل للانقسام ، ولايخلو إمّا أن يكون

---

الجوهرية بالاول والثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن المهية وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى المهية مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان المهية التى يقال عليها الجوهر اما أن يكون بسيطة او مركبة وأيا ماكان لايكون الجوهر جنسا أما اذا كانت بسيطة فظاهر ، واما اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جواهراً يتركب الجوهر من العرض ، وان كانت جواهر ألم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها . وجوابه أنه لايلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المهيات أن لايكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثانى ففيه امور : الاول أن القابل للابعاد لوكان فصلا لكان مبدؤه أعنى قابلية الابعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هى عرض كما ذكره الامام ، وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلايكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك لايقال : ليس المراد أن القابل فصل بل المراد أن مبدء القابل فصل أعنى ذات التى من شأنها قبول الابعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبدئه وهو الجوهر الذى من شأنه النطق . لانانقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التى عن شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم أوهيوليه وأيا ماكان فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو هو بل جزئه ، واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم . الثانى ان أراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لان مفهومه متأخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فماصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود او أفراده فهى ليست بفصول الثالث قوله اى شيء من شأنه الابعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء فليس كذلك لانه من الامور العامه ، اومن شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لايكون مبدءاً للفصل . م

(١) قوله « ثم افاد ان الجسم اما يكون مؤلفا » لما تبين ان هذا النمط فى تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم وهل هى مركبة من الجواهر المفردة او من المادة والصورة فلابد هناك من تحرير محل النزاع ، ومعلوم فى علم النظر ان تحرير محل النزاع بامرين : أحدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح ، والاخر تعديد الاقوال الواقعة فى البحث ، ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمى والطبيعى والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة و الصورة ليس فى الجسم التعليمى بل فى الطبيعى قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه ، أولا يكون ، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون متناهية ، أو غير متناهية . قال : فههنا احتمالات أربعة أوّلها كون الجسم متألّفاً من أجزاء لاتتجزّى متناهية وهى ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلّمين من

---

الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا فى المركب بل فى المفرد حرره بذلك فازال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ و المعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظى والتواطى ، ثم شرع فى تحرير الاقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفى حصر المذاهب فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام : اذ الجسم اما أن يكون فيه اجزاء بالفعل أو بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل أصلا فاما أن يكون الاجزاء بالقوه متناهية أو غير متناهية والاول مذهب الشهرستانى ، و الثانى مذهب الحكماء ، و ان كان فيه اجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، أولاتكون متناهية وهو مذهب النظام ، وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما أن يكون تلك الاجزاء أجساما صغاراً وهو مذهب ذى مقراطيس ، اولا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم ، فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وبتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر فى المذاهب الاربعة فاسد ، فان مالا تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما أن لايكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل اولا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل . ويمكن التفصى من هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة منهم الاشاعرة وهم القائلون بان المركب من جوهرين جسم ، وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفرد لايكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجوهر على سمت فيكون خطا ، ثم يركب الخطوط فيكون سطحا ، ثم يركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذلا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط و هى مقادير واعراض و ذلك ظاهر ، واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس فى الجسم المفرد و الكلام فى الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذى لاينقسم أصلا الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام فى الملخص وفى المباحث المشرقيه لكان مذهبه فيه مذهبا خامساً ، وورد السؤال عليه . فلابد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان جميع الانقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس ، واعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل الانقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد أنه من شأنه وفى قوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهى انقسامه إلى حد لايمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون إن البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع أنهم أحالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا أن قدرته تعالى لاينتهى إلى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام إلى الاجزاء . م

المحدثين ، وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لاتتجزّى غير متناهية وهوما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ، وثالثها كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ، ورابعها كونه غير متألّف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ماذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبته . وأمّا الجسم المؤلّف فسيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

☆( وهمٌ وإشارةٌ )☆

قال الفاضل الشارح : إنّ الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأنّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إيّاه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبّب باسم السبب مجازا ، وقد مرّ أنّه يسمّي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة ، والفصل المشتمل على حكم يكفى في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه . ولمّا أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأوّل من المذكورة فعبّر عنه بالوهم ، وعن إبطاله بالإشارة .

قوله :

☆(ومن الناس من يظنّ (١) أن كلّ جسم ذو مفاصل )☆

---

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لايتناهى غير حاصلة بالفعل فكان هذا المذهب منافيا لمذهبه فى كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا بدء بابطاله ، وتقرير مذهبهم أن الجسم ينفصل إلى اجزاء لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى الحس واما فى الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لاينقسم الجسم الا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل فى نفسه كما هو عند الحس ينقسم إلى الاجزاء كيف ما يورد القسمة . وهيهنا سؤالان الاول أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه ، و اما من قبل اصحابه وهو أيضاً باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافى الظن ، و جوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هيهنا وقد مر فى المنطق . الثانى ان هؤلاء القوم لايذهبون إلا الى أن الجسم مركب من أجزاء لايتجزى نعم مذهبه هذا يستلزم أن يكون فى

فقوله «كلّ جسم ذو مفاصل» قضيّة ، والجسم هو الطبيعيّ المذكور ، والمفاصل هي المواضع الّتي ينفصل ويتّصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مثبتي الجزء لايمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها ، شبّهها بمفاصل الحيوان وسمّاها باسمها .

قوله :

☆( تنضمّ عندها أجزاء غير أجسام تتألّف منها الأجسام ، وزعموا أنّ تلك الأجزاء لاتقبل الإنقسام لا كسرا ، و لاقطعاً ، ولا وهماً و فرضاً ، و أنّ الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماسّ )☆

أقول : ذكر للأجزاء أحكاما أربعة أوّلها أنّها ليست بأجسام ، والثاني أنّ الأجسام تتألّف منها ، و الثالث أنّها لا تقبل الإنقسام أصلا ، والرابع أنّ الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماسّ . وهذه أحكام مسلّمة من أصحاب هذا الرأى أورد الأوّل منها تقريراً لمذهبهم ، والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ماينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة

---

الجسم مواضع ينفصل عندها الاجسام وهى المفاصل فأخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه فى تقرير مذهبهم فلابد أن قال من الناس من يكاد يظن كما قال فى الفصل الثانى ثم للشيخ فى ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل ، وطريق البرهان وان كان على الشيخ تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التى لايعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل فى أول الامر لوجهين : أما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به . وأما ثانيا فلا رادة ازاله هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ، ولما كان هذا الاعتقاد انتقش فى ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف فى اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان ، وقدكان دأب الحكماء ، فى ماسلف إذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لابرانه التخييل ، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاقناع والالزام ، وعندتمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا اله مناهج الحق أعنى البراهين القاطعة ، ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل فى أمثال هذا المطلوب بدء الشيخ بسلوك طريق الجدل و وضع احكاما بعضها يلزم دعويهم و بعضها لايلزمها ولكن صرحوا به فاما الذى يلزم دعويهم فاثنان : الاول أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير أجسام ، وبيان لزومه لدعويهم أنه لوانقسم الى أجزاء هى اجسام لانقسم الى أجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون . الثانى أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام و ذلك ظاهر اللزوم . وأما الذى لايلزم

وذلك لأنّ الأجسام إمّا أن تقبل الانفكاك والتشكّل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة، وإمّا أن لاتقبل كالفلك عند الحكماء. وقد ينقسم الأوّل بالكسر، والثاني بالقطع، والثالث بالوهم والفرض. والفائدة في إيراد الفرض أنّ الوهم ربما يقف إمّا لأنّه لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره أولأنه لايقدر على الإحاطة بما لايتناهى، والفرض العقليّ لا يقف لتعلّقه بالكليّات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغيرالمتناهي. والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لاكسراً ولا قطعاً ولا وهما وفرضا، وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض. والأوّل أصحّ لأنّه لم يفرّق بين القسمة الوهميّة و الفرضيّة في موضع من الكتاب.

قوله:

---

فالاخران فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا. واورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، والباقين تمهيداً للنقض. فان قلت: لم خصص التقرير بالاول والنقض بالبواقى مع أن الكل يفيد تقرير مذهبهم. فنقول: ان الكل وان كان يفيد التقرير الا أن الاول لمحض التقرير دون النقض، والبواقى بالعكس، وهذا على طريقة مايفعله ناقضو الاوضاع، والوضع مطلوب الجدلى اما ابطالا أواثباتا، والجدلى اما ناقض الوضع وهو السائل، واما حافظه وهوالمجيب واعتماده فى تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على مايسلمه، وكان عادة القدماء الجدليين أن اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا، وقد اشار فى الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله وهي ثلاثة يدل على أن أسباب القسمة منحصرة فى الثلاثة الا أنه جعل فيما يجيء اختلاف عرضين سبباً آخراً فبين كلاميه منافاة، وفائدة دخول قد فى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر أن قسمة الاشياء الصلبة لاتنحصر فى الكسر، وكذلك قسمة الاشياء اللينة لاتنحصر فى القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك، فالفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لايحتاج الى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج اليها، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان إلى الافتراق دون الوهم والفرض، والفرق بينهما أن الوهم يقف فى القسمة والفرض العقلى لايقف أما ان الوهم يقف فلو جهين أحدهما انه لايدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس ولايدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها، وثانيهما انه لايقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لايقوى على اعمال غير متناهية، ولانه لاتدرك الا الامور الحسية وهى متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم فى القسمة بالضرورة، و أما أن العقل لايقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة و المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له فى القسمة: م

☆( ولايعلمون أنّ الأوسط إذا كان كذلك [١] لقى كل واحد من الطرفين منه شيأغير مايلقاه الاخر، وأنّه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره )☆

أقول : هذا ابتداء شروعه في النقض ، وإنّما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أنّ الأوسط الحاجب للطرفين عن التماسّ لايخلو إمّا أن لايلاقي الطرفين أويلاقيها ، فإن لاقاهما فإمّا بالأسر أو لابالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأوّل ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأنّ التأليف لايتصوّر إلّا بعد ملاقاة الأجزاء ، والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماسّ ، وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ، و مناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، والثالث يقتضي التجزئة ، والشيخ لم يذكر القسم الأوّل والثاني أوّلا ، وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأنّ الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الّذي يفيد النقض بقوله « لقى كلّ واحد من الطرفين منه شيئاً غير مايلقاه الآخر » وقد تمّت بذلك حجّته على الخصم ، ثمّ رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بإبطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأوّل والثاني فكان نقيضه

(١) قوله « ولايعلمون أن الاوسط اذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقريره أن الجسم لوكان مركبا من أجزاء لايتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين إما أن يكون ملاقيا للطرفين أو لايكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام : الاول الحكم الثانى وهوتأليف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة ، والثانى الحكم الرابع وهوان الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقيا للطرفين فاما أن يلاقيهما بالاسر أولا بالاسر فان لاقيهما بالاسر تبطل ثلاثة أحكام : الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس و هو ظاهر ، الثانى أن تألف الجسم منهما فانه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالاسر لاتوجب ازدياد الحجم فلايتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثانى » ، الثالث أنها لايقبل الانقسام لان الملاقات بالاسر يقتضى الانقسام وإليه الاشارة بقوله : ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كماسيأتى ، و إن لم يلاقهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس أو الاتصال لان أحد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا آخر منه فيتجزى الوسط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر إذ على ذلك التقدير أحد الا قسام الثلاثة لازم ، والقسم الاول والثانى منتفيان يساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهومستلزم للتجزية و عند هذا تم النقض . ثم إنه حيث لم يقنع

قولنا ليس كلّ واحد من الطرفين يلقى من الأوسط شيئا غير مايلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالأسر ، ثمّ ترك الأوّل لأنّ إحالته أظهر ، وصرّح برفع الثاني بقوله « وأنّه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره » وإنّما خصّه بالذكر لأنّه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنّه مع إحالته مستلزم للمطلوب ، وإنّما رجع إلى إثبات القسم الثالث مع أنّ المناقضة قد تمّت لأنّه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأى في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب .

قوله :

☆( وأنّه بحيث لو جوّز مجوّز فيه مداخلته للوسط حتّى يكون مكانهما أو حيّزهما أو ماشئت فسمّه واحداً لم يكن له بدّ من أن ينفذ فيه )☆

أقول : يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسّره أوّلا باتّحاد المكانين والحيّزين . واعلم أنّ المكان عند القائلين بالجزء غير الحيّز وذلك لأنّ المكان

---

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يبطل شيء بطريق الالزام ولايكون باطلا في نفس الامر أراد أن يتدرج بعد الالزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقات لا بالاسر بان لايكون ملاقاة اصلا ، أو بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لايتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمه بقوله « وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره » حتى برهن عليها . و في دليل النقض أنظار : أحدها أنا لانسلم أن القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ، وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لايجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا و بعضها غير متداخلا (وحينئذ لا يلزم اللازم الاول خ ) و يتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لايلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، والترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط الداخل والطرفين فلايلزم ان الوسط في الترتيب لايحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من أجزاء متداخلة و غير متداخلة فلا يخلو إما أن يكون بينها ملاقاة أو لا فان لم يكن بينها ملاقاة فلا تألف ، وإن كان ملاقاة فاما أن تلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير

عندهم قريب من مفهومه اللغوىّ وهو ما يعتمد عليه المتمكّن كالأرض للسرير ، والإعتماد عندهم هو ما يسميّه الحكيم ميلا . وأمّا الحيّز عندهم فهو الفراغ المتوهّم المشغول بالمتحيّز الّذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء ، وأمّا عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماسّ للسطح الظاهر من المحوىّ فلمّا لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان أو الحيّز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله « مكانهما أو حيّزهما أو ماشئت فسمّه » لئلاّ يناقش في العبارة ، والمعنى أنّ الطرف لو جوّز مجوّز أن يداخل الوسط فلابدّ من أن ينفذ في الوسط .

قوله :

☆( فيلقى غير ما لقيه ، (١) والقدر الّذى لقيه دون اللقاء المتوهّم للمداخلة )☆

أقول : أى فليقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسّة قبل النفوذ ،

---

المتداخلة بالاسر أولا ، والاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثانى يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول بالملاقاة لا بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزية فان غاية ما فى ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير فى الذات . وجوابه أن الشىء إذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات ، وأقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى ، و أيضا الوجهان والطرفان إذا كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شأنه أن ينقسم بالضرورة . وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير فى الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لسائر اجزائها يختلف بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدء خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين أحدهما مبدء خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدء خط ، وباعتبار آخر انه منتهى آخر . م

(١) قوله « فيلقى غير مالقيه » الطرف اوداخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط فى حال المماسة وشيئا آخر منه فى حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال الشى الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف يغاير الشىء الملاقى من الوسط حال المماسة وإليه الاشارة بقوله « فيلقى غير مالقيه » وبالعكس وإليه الاشارة بقوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » و هو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام : إن للطرف حالات ثلاث المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسة ، وشيئاً آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط حال النفوذ غير الملاقى

والقدر الّذي لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهّم حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنّه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غيرما لقيه » أنّه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير مالقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الّذى لقيه حال النفوذ غير مايلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهّم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسّره على هذا الوجه ثمّ طعن فيه بأنّ هذا البيان إقناعيّ(١) لا برهانيّ وأقول : هذا التفسير يقتضي أن يكون للنفوذ الّذى هو حركةٌ ما أوّل وهو حال المماسّة ، ووسط وهو الحال الّذي بعد المماسّة وقبل تمام المداخلة ، وآخر وهو حال تمام المداخلة .

---

منه حال المماسة وهو معنى قوله « غير مالقيه » والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام ، ونحن نقول الذى ذكره الشيخ مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه أن يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير مالقيه حال المماسة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحا الا أنه حشو لا دخل له فى الاستدلال أصلا ، والاولى أن يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف أما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالقيه حال المماسة ضرورة أنه لاقى من الوسط حال المماسة شيئاً وحال النفوذ شيئا آخراً ، واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسة غير مايلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلاقى الوسط حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو مستلزم لانقسام الطرف م

(١) قوله « ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى » أقول : الاقناعى هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لابد لها من أول وآخر ووسط على مايشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهى حركة جزء فى جزء مشتملا على الحالات الثلاث مبنى على المشهور ، لكن ربما يمنع ذلك فيقال لم لايجوز أن يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حال المماسة وحال الدخول ، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى تكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغالطى لان فيه مصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة أحوال ثلاث وانما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة ، وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لايتجزى موقوفاً على نفيه وانه

وهذا إنّما يصحّ على رأى نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متّصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وإثباته مبنيّ على نفي الجزء ولايصحّ على رأى مثبتيه فإنّ المتحرّك لايمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلايكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق بأُخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لايكون إقناعيّاً بل يكون مشتملاعلى مصادرة على المطلوب .

قوله :

☆( واللقاء المتوهّم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له ، وأن لايتميّز في الوضع إذ لافراغ عن لقائه فحينئذ لايكون ترتيب ووسط و طرف ولاازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن مايكون عند توهّم المداخلة من الملاقاة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم مايتلاقى )☆

---

مصادرة على المطلوب . وهيهنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لايرد لانه ما قال للنفوذ الذى هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون المحركة ثلاث حالات الابتداء والوسط والاخر . الثانى هب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبدء و منتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصله فى ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدء والمنتهى فى الحركة بل اعتبر فى الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهى حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولاشك ان القدر الذى لقيه حال الحركة غير الذى لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى فى جزء لا يتجزى منقسمة و هو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحدة لابد له من بيان ، والجواب انه لوكان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصلة واحدة فلا يخلوا اما ان لايقبل القسمة اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء وهى لايتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين أن يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتمله على الاجزاء بالفعل فيكون متصلة فى ذاتها وهو المطلوب . واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له فى بيان المصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام على مامر . الرابع ان الاقناعى يطلق على الخطابى كماذكر ، ويطلق على المقنع فى بادىء النظر ، و السؤال انما يرد ان فسر الاقناعى بما ذكر ، و لعل مراد الامام هو الثانى فلاينافى كونه اقناعيا لاشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى و بالقبول أحرى . م

أقول: أي المداخلة التامّة يقتضى أن يكون الطرف [1] الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل إيّاه فإنّهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين، والوضع هيهنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسيّة و ذلك لأنّ الإشارة الحسيّة إلى أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لافراغ عن لقائه، وعلى هذا التقدير لايكون ترتيب ووسط وطرف أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء، ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً، فإن كان شيء من ذلك أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء. والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً، وتلخيص هذا الكلام أنّ القول بالأجزاء [2] يستلزم القول بأحد ثلاثة

---

(١) قوله « اى المداخلة يقتضى ان يكون الطرف» المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط فى الوضع عن الطرف اذلافراغ للوسط عن ملاقاة الطرف أى ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم أمران: أحدهما أن لايكون ترتيب ولا وسط وهو ماينافض الحكم الرابع، وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثانى وبيان لزوم الامرين أنه ان كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالملاقاة يناقض الاحكام الثلاثة، اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولا من انه يستلزم تجزية الجزء، وأما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره هيهنا. هذا محصل كلام الشارح. وفيه نظر من وجوه: أحدها أن الدلالة على استحالة التداخل قدتمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك. وثانيها أن هذا الكلام كما قرره الشارح بعد فى المناقضة وقد قال فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع فى سلوك طريق البرهان. وثالثها أن قوله بل بقى فراغ وانقسم مايتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب أن يحمل هذا الكلام على المناقضه بل هو دليل آخر على استحالة التداخل، أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لانسلم ان المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو احوال وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لايجوز أن يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلائمة حركة. فاجاب بانه لوكان كذلك يلزم أن لايكون ترتيب وازدياد حجم فلايكون الجسم متألفا منها وانه محال، ثم لما ابطل المداخله رجع إلى اثبات المطلوب فقال بل بقى فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن. م

(٢) قوله «وتلخيص هذا الكلام أن القول بالاجزاء» فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة وعدمها غير منحصرة فى الثلاثة فان الملاقاة إما أن يكون ممتنعة أو ممكنه فان كانت ممكنة فاما أن تكون واقعة أو لاتكون فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام أربعة، وطريق القسمة إلى الثلاثة

أشياء إمّا امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكلّ ، أو بالبعض . وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : امتناع تألّف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها في الوضع ، أو تجزئتها . وهذه محال . فالقول بها محال . فهذا تقرير هذه الحجّة ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتي الأجزاء معارضة لها وهي أنّ الحركة موجودة غير قارّة وينقسم إلى ما مضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقترانى واستثنائى فانه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احدالامور الثلاثة الاول ، وكلما تحقق أحدها تحقق احدالامور الثوانى ينتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء تحقق احدالامور الثوانى لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب . واما المعارضة فتحريرها أن يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذى لايتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية و المستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . واما الثانى فلان تلك الحركة غير منقسمة اذهى غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزائها معاً فلا تكون موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لايكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسما فهذا محال وسيبين عند تحقيق اتصال المقادير أن الزمان لاينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضى و المستقبل والحركة لايوجد فيما ليس بزمان فهى غير موجودة في الحال ولا يلزم أن لاتكون موجودة قطعا اذ لايلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعا فهو ممنوع ، وان اريد به انها غير موجودة في الحال مسلم لكن لا يلزم أن يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضى والمستقبل . لايقال : الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلايكون الحركة موجودة فيهما . لانا نقول : الاستفسار عائد فان عنيتم انهما غير موجودين في الان فمسلم لكن لايلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، و إن عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، و الزمان الماضى كما لم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الان لم يوجد في الزمان الماضى والا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إن غايره أو يكون الشيء ظرفاً لنفسه أن اتحد به واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد أصلا فان الكلى إذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلى قطعا . لانا نقول : الزمانى لو لم يوجد في أحد الازمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فانه ليس بزمانى بل هو موجود في حد نفسه و هذا كما يقال لو كان المكان موجوداً لكان في مكان آخر وهلم جرا و تبريز مثلا اما موجود في تبريز او في بغداد و ليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولاوجود له في مكان فان قلت : الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هى ما كان ماضياً والحركة المستقبله ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لايندفع بما ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال و المستقبله ما ستحضر في الحال و يتجدد

إلى مايستقبل وهماغير موجودين ، وإلى ما في الحال، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة و هو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارّ فإذن لاينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرّك من المسافة وإلّا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو إذن جزء لايتجزّى وينحلّ هذا الشكّ عند تحقيق اتّصال المقادير على ماسيأتي إن شاءالله تعالى .

قوله :

☆(وهمٌ وإشارةٌ )☆

☆( ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف (١) ولكن من أجزاء غيرمتناهية )☆

---

فهو ممنوع ، وإن عنى به أن الحركة الماضية ماوجد في الزمان الماضي و المستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لايلزم منه أنه لولم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة . و في هذا الجواب ضعف لا نانعلم بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهو غير قارة الذات فان انقسمت لايوجد بجميع اجزائها . و الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و أن كان هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء و انما يلزم لوكانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع . م

(١) قوله« وهم واشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف» الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لايتجزى غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب أن يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق و ان كفى في نفي هذا الوهم الاان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا أن هؤلاء لايعترفون بتركب الجسم من أجزاء لايتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لايدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجوداجزاء لايتجزى غير متناهية للجسم فقد دفعهم إلى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لايتجزى وذلك لانهم لما أحالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا أن الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا إلى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية و هذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها و حكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل وحكموا باشتمال الجسم على مالايتناهى من الاجزاء صريحاً . فان قلت : لايلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة . ثم انهم لما ذهبوا إلى وجود كثرة في الجسم ولاشك أن الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم بالفعل فيكون الجسم مشتملا على أشياء لا ينقسم بالفعل إن قلت : هب أن الاحاد من حيث انها آحاد لا ينقسم الا انه

أقول: يريد إبطال الإحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الإحتمالات الأربعة المذكورة، وهؤلاء لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنّهم لم يفرّقوا بين ماهو موجود في الشيء بالقوّة وبين ماهو موجود فيه مطلقا فظنّوا أنّ كلّ مايمكن في الجسم من الإنقسامات الّتى لاتتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على مالايتناهى من الأجزاء صريحا، و هذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ مالا يكون حاصلا في الجسم من الإنقسامات فهو لايمكن أن يحصل فيه، ثم إنّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنّ الكثرة إنّما تتألّف من الآحاد، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لاينقسم. فإذن قد تحصّل من أقوالهم مقدّمتان: هما أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة، وكلّ مايشتمل عليه الجسم ولايكون منقسماً فإنّه لايقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لاتقبل القسمة، وهذا هو القول بالجزء الّذي لايتجزّى، وقد لزمهم وإن لم يصرّحوا به إلّا أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية، وهؤلاء يذهبون إلى مالايتناهى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية. قيل وقد تناظر الفريقان[1] فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

---

لايستلزم انها لاينقسم بالفعل أصلا لجواز انها لاينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لاتنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول: متى وجدت الكثرة وجد ماهو واحد فى نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحدمنها يكون فى نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً فى نفسه لاواحداً . و اما القياس الذى وضعه الشارح ففيه مساهله لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين: أحدهما أن كل ما يشمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن أن يقبل القسمة فكل ما يشمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذى لايتجزى، و الاخر أن كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمه و كل مشتمل على اشياء غير منقسمه فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام وهى الاجزاء التى لايتجزى م

(١) قوله «وقد تناظر الفريقان» الفريق الاول قالوا لوكان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم أن لايقطع المسافة المحدودة الافى زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف حينئذ على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لايكون الا بحركة غير متناهية فى زمان غير متناه. أجاب عنه الفريق الثانى بانا لانسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها

وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ، ولمّا ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على مالايتناهى غيرمتناه في الحجم جوّزواتداخل الأجزاء . ولمّا ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأوّل تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحدلكون القريب أبطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطىء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة . فاستمرّ التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكّك الرحى على ما هوالمشهور .

---

الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم تكن للمتحرك طفرة من جزء إلى جزء وترك للاوسط. ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة فى ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء فى زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به ، وايضاً لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل فى ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها فى بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لوتألف الجسم من اجزاء لايتجزى كان الجسم غير متناه فى الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم . اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لايكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لوكان الجسم مركبا من اجزاءلايتجزى فالطوق الكبيرمن الرحى إذا تحرك جزءاً واحدا امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءا و احدا اواكثر والالكان الطوق الصغير مثلا أوازيد فلابد أن يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير أجزءاً أخرا ثم بعدذلك ينتهض للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطىء فى بعض أزمنةحركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك أجزاء الرحى . واعلم أنهذهالرواية مأخوذة منالشفاء والانسب بما فيه أن يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من أجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الىالغاية والتالى باطل. بيانالملازمة ان الاجزاء لوكانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف فى اقسام الى غير النهاية فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة إذا بلغت إلى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية و الانصاف الغير المتناهية لايقع الابحركات غيرمتناهية فيستحيل أن تبلغ النهاية فلما أوردوا واضحة بينةالمقدمات أخذوا يضربون لذلك مثلين فمن حاك حكى انى رايت شخصين يتحركان أحدهما سريعالحركة جداً والاخر بطىء الحركة فى الغاية ولم يلحق السريع البطى اصلالان المسافة التى بينهما مركبة من أجزاء لايتجزى لاتتناهى. وعندى أن خصوصية البطىءملغاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب أنلايلحقه السريع و حينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك فىالغاية الى الساكن أولى واقربلانه ابعد و اغرب . ومن قائلقال انى لحظتفى بعض مطارح النظر ذرة تسيرعليها بغلة وهى لاتفرغ عنقطعها

قوله :

☆( و لايعلم أنّ كلّ كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ الواحد و المتناهي موجودان فيها)☆

أقول : قال الفاضل الشارح : إنّ الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه ، وعلى مايكون بالقياس إلى قلّة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكمّ ، والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار فلايكون موجوداً في كلّ كثرة لأنّ الكثرة تقع على المجرّدات أيضاً ، وإن أراد به المتناهي في العدد فلايكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقيّة لأنّه لايكون موجودا في الاثنين إذ لاعدد أقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة إضافيّة لأنّ الاثنين ليس بكثرة إضافيّة فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على الاضافيّة حتّى يستقيم الكلام .

أقول : هذه مؤاخذة لفظيّة (١) قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

☆( فإذا كان كلّ متناه يؤخذ منها مؤلّفا من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد

---

البتة لانها مركبة مما لا يتناهى و المثل الاول للقدماء ، والثاني للمتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجؤا الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة و يحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فأورد الاولون لذلك مثلا وهي ان الدائرة العظيمة في الرحى والصغيرة القريبة الى المركز اذا تحركتا فلو كان حركتاهما متساويين حتى أن العظيمة اذا قطعت جزءا فقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة و محال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحى متصل ملتزم بعضه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفر انها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها اما عددا أو مقداراً حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تنفك اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء في اثناء حركته ليمكن للسريع لحوقه و بالجملة أحدهما وقع في شناعة الطفرة والاخر في شناعة التفكك و هذا التقرير أفيد وأحسن . م

(١) قوله « هذه مؤاخذة لفظية » لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام إنما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه الا أن المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة يوجد ، ولوكان المتناهي في العدد لايوجد أيضا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد، وليس هذا مؤاخذة

لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد )☆

أقول : تقريره كلّ عدد متناه من الكثرة (١) إذا أُخذ مؤلّفا فلايخلو إمّا أن لايكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد ، أو يكون . و هذان قسمان و الشيخ أشار إلى إبطال القسم الأوّل بأنّ التأليف على ذلك التقدير لايكون مفيداً للمقدار و ذلك لأنّ الحجم لايزداد به ، ثم قال « بل عسى العدد » أي بل عساه لايفيد العدد أيضاً . و لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح : وذلك لوقوع الظنّ بأنّه يفيد زيادة العدد و إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها أيضاً لأنّ الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيّز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الإمتياز بينها بنفس الحجميّة أو بشيء من لوازمها إذ لايختلف الحجم ، ولا بشيء من العوارض لأنّها متساوية النسبة إلى جميعها وإذ لا امتياز أصلا فلاتعدّد إلّا أنّ الشيخ لمّا لم يكن محتاجا إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والإثبات بل بنى الأمر على التجويز

---

على الشيخ . فنقول : بلى أخذ عليه وتقرير المؤاخذة أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلايصدق على الاطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهي . اللهم الا أن يحمل الكثره علي الاضافية فحينئذ يندفع المؤاخذه . هذا ماذكره في شرحه . فأجاب عنه الشارح بان المقصود واضح ولا يستراب في أن المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم و هي غير متناهية عندالنظام فيكون المتناهي موجوداً فيها ، وانما قال متناهية أو غير متناهية لانه سيعتبر جسما من أجزاء متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون حجما في كل جهة . فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أوغير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها أما الواحد فظاهر ، وأما المتناهي فلان أقل مايتحصل منه الجسم هي ثمانية أجزاء ولاشك أن المتناهي موجود فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتمامه بدونها . م

(١) قوله « تقريره كل عدد متناه من الكثرة » لوكان في الجسم كثرة غيرمتناهية لكان فيه كثرة متناهية، فالكثرة المتناهية فيه إما أن لايكون حجماً أزيد من حجم الواحد أويكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيداً لمقدار ، وللنظام أن يمنع بطلان التالي لتجويزه التداخل ، وتحرير المنع أن يقال إن اريد بقولكم التأليف لايكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن يكون كل تأليف لايكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلانسلم الملازمة ، ومن البين أنه لايلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد أن

وأقول : عدم الإمتياز في الوضع لايستلزم عدم الإمتياز بالعوارض فإنّ النقط الّتي هي أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لاتتمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفةوتكون متعدّدة بتلكالإعتبارات ، والحقّ فيذلكأنّ التعدّدمنلواحقالتغاير، والتغاير قديكون عقليّا ، وقديكونوضعيّا ، وعند التداخل يرتفع التغايرالوضعيّ دونالعقليّ فيرتفع التعدّدالوضعيّ دونالعقليّ ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدّد على سبيلالتجويز .

قوله :

☼( وإن كانلكثرة متناهية منهاحجم فوق حجم الواحد ، وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتّى كانحجم في كلّ جهة فكان جسم )☼

أقول : هذاهوالقسمالثانيمنالقسمينالمذكورين ، وأرادأنيؤلّفمن كثرةمتناهية

لا يكون كل تاليف مفيداً . وإن اريد بهالجزئية فالملازمة مسلمة لكن نمنع انتفاء التالى بل بعض التأليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم . وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل فى نفس الامر فمعنى الكلام أنه لولم يزد حجم المجموععلى مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لازدياد الحجم لكنالتالى باطل وإلا لكانت الاجزاء متداخلة و التداخل محال على مامر . وإنما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع فىالظن أن الاجزاء وان تداخلت واتحدت فى المقدار الا أنها متعددةبحسب ذواتها،وفىالتحقيق ليس يفيدهاأىليس يفيد التأليف زيادةالعدد أيضاً لانالاجزاءحينئذ يتحد فى الوضع لاتحادهافىالحيزفلاامتياز بينها فى نفس الحجمية لتساويها فى نفس الحجمية ، ولافى لوازمهالانالتساوىفىالملزوم يوجبالتساوى فىاللوازم،ولافىعوارضهالانالاجزاء لماكانتمتداخله متحدة فىالوضع فلاشىء يفرض عارضا لواحد منها الا و نسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بعينها نسبته الىالجزء الاخر فلاامتياز بينها أصلا فلاتعدد ، واعترض عليه الشارح بانالانسلم أن تلك الاجزاء إذا تداخلت واتحدت فىالوضع لم يتميز بحسب العوارض فان من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحيثية ، والاخر لاخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . أولاترى أن قطراً منالدائرة إذا قاطع قطراً اخراً حدث نقطة للتقاطعفى المركز ، ثم اذا قاطعهما قطر آخر حدث نقطتان آخرتنان وهكذا فهذه النقطة التى هى أطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة فىالوضع ممتاز كل منهما عنالاخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها محاذيةلقطر واخرى لاخر . لايقال : لانسلمأنهيهنا نقطامتعددة بلالانصاف كلها يتقاطع على المركز الذى هو نقطة واحدة هى فصل المشترك بين سائرالخطوط ، واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول : هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما أورده لتوضيح المنع لا النقض ، وأيضا لو فرضنا أنثم نقطة واحدةيختلفعوارضها ، فلما جاز

جسماذا طول وعرض وعمق، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء، وإنّما يتأتّى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتّى يصير المؤلّف طويلا عريضاً عميقا فيكون جسما وقوله «حتّى كان حجم في كلّ جهة فكان جسم» أى حصل حجم في كلّ جهة فحصل جسم. وإنّما قال ذلك لأنّ الجسم لايطلق إلّا على المتّصل في الجهات الثلاث. والحجم يطلق على مايكون له مقدارٌ ما ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله. قال الفاضل الشارح: ينبغي أن تضمر في المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعلّ هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ، أوحذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها. أقول: ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأنّ الهاء في قوله «وأمكنت الإضافات بينها» لايعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد الّتي يعود إليها الضمير في قوله «منها» والتأليف بين الآحاد إنّما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أوّلا تأليف للكثرة الأُولى في جهه ثمّ يحتاج لتأليف في الجهات الأُخر إلى غير تلك الكثرة، وكأنّ الفاضل الشارح فسّر الإضافة بالنسبة و فهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلّف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتّى

---

اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فبالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض. لايقال: لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع المنع بأسره لان الاجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يعرض أحد الاجزاء في الخارج فهو عارض للاخر، وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة للاخر وهذا ضروري لايمكن منعه. لانا نقول: لانسلم أن الاجزاء إذا تداخلت و اتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية مافي الباب أنها تكون متحدة في العوارض الوضعية أي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لايلزم منه أن يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية أي غير الوضعية، وإلى هذا أشار بقوله «والحق في ذلك الخ» وإذ قد بطل أن حجم العدد المتناهي لايكون أزيد من حجم الواحد ظهر أن يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولاشك أنه يمكن أن ينضم الاجزاء بعضها إلى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم، وإنما حصل أولا حجم في الجهات الثلاث ثم حصل جسم لان الجسم لا يطلق الا على ماله الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم. وظن الامام أن الضمير في بينها راجع إلى الكثرة و لفظ البين يقتضي التعدد فلابد من تقدير غيرها بأن يقال: وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان التقدير أن الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد، و

كان حجم في كلّ جهة فإنّ النسبة إنّما يكون بعد صيرورتها جسما لاقبلها . والأصوب أن يفسّر الاضافة بضمّ بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه[1] في مناقضة القائلين بأنّ كلّ جسم يتألّف ممّا لايتناهى ، وذلك لأنّ الجسم الّذى ألّفه قد تألّف ممايتناهى ؛ لكنّه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أنّ الأجسام المتناهية المقادير لاتتألّف مما لايتناهى أصلا .

قوله :

☼( كان نسبة حجمه إلى حجم الّذى آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر )☼

أقول : هذا تالٍ لقوله « إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتّى كان حجم في كلّ جهة فكان جسم»

أقل ما فيه أن يحصل منه حجم فى جهة فاذا اضيف إليه كثرة اخرى يحصل حجم فى جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة حصل حجم فى كل جهة فيكون جسما . فهذا الحمل وإن كان صحيحا الا أنه يحوج الى تقدير لفظة غيرها و يشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام أربعة أجزاء على ماذه . اليه بعض من حقق من المتكلمين ، واذاقلنا يعودالضميرالى الاحاد كما فسرناه يصفوالكلام عن شوبى التقديروالاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وأمكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء والجسم الغير المتناهى الاجزاء . وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل أن الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب ، وان عاد الى الكثرة فاما أن يراد به الجسم المتناهى الاجزاء ، أويراد به الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهى الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين ، وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء امكن حمل الكلام على مايستقيم من غير اضمار ، واستدراكه أولى . م

(١) قوله « و اعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه » لانه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية ، و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة لا شىء من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعى و الكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لايناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع . لانا نقول : اووجد كثرة غيرمتناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائرالجهات فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجودا فى الطبيعة . م

والجميع متّصلة شرطيّة ، وذهب الفاضل الشارح إلى أنّ قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الّذى آحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضيّة واحدة موضوعها الجسم و محمولها قضيّة أُخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهي القدر » و لفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ماذكرناه[1]. وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى القدر مؤلّف من أجزاء غير متناهية نسبةَ شيء متناهى القدر إلى شيء متناهى القدر . واعلم أنّه لم يعتبر النسبة بين المؤلّف من الأجزاء المتناهية و بين سائر الأجسام إلّا بعد أن صيّره جسما وذلك لأنّ النسبة لاتقع بين ما لايكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخطّ مثلا .

قوله :

☆( لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال )☆

أقول : هذا استثناء لنقيض تالى المتّصلة المذكوره يريد به إنتاج نقيض المقدّم و

---

(١) قوله « والاظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان فى قوله فكان جسم ماض بغير قد، والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء . وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظى ، واما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين وهو أنه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج فى القياس الاستثنائى وان كانت لزومية منعناها . غاية مافى الباب أن المشاهدة دلت على أن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ، وأما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلاشك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهو نسبة متناه الى غير متناه ، والاقرب أن يقال : كان فى قوله كان جسم تامة ، وفى قوله كان نسبة حجمه رابطة ، والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث يلزم أن يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير ، والجسم فى نفسه موصوف بالصفة المذكوره فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت و كيت فى نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لايتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة مالا يتناهى إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه ، والثاني باطل لأنه لايفيد زيادة المقدار ، والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لايتناهى نسبة متناه إلى متناه لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه .هذا خلف محال. فليس الأول حقاً . وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لايتناهى .

☆( تنبيهٌ )☆

☆(أليس إذا أوجب النظر [1] أنّ الجسم لايجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وأنه

---

الامر من اللوازم . فان قيل : لاحاجة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم فى جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفى أن يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزائه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير المتناهى لكنه نسبة متناه الى متناه . أجاب بأن النسبة هى احد المقدارين من الاجراء ، واذا قلنا أى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان أى المنسوب اذا ضم اليه أمثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب الى الخطوط ، ولا الخط الى السطح ، ولا السطح الى الجسم ، فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطح ، ولا السطح من اجتماع الخطوط ، ولا الخط من اجتماع النقط ، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما ولذلك حصل الجسم اولا ثم نسبته . وفيه نظر : لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء و كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث أو الربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ، ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر . وأما قوله هذا استثناء لنقيض التالى فليس معناه أن نفس الاستثناء بل المراد أنه يفيد الاستثناء أو يستلزمه اطلاقاً لاسم اللازم على على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالى لكن استثنائه انما يصح لو كان هو الواقع فى نفس الامر وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبقت الاشارة اليه . م

(١) قوله « أليس اذا أوجب النظر » أراد التنبيه على أن الجسم متصل فى نفسه فانه لو لم يكن متصلا فى نفسه لكان له مفاصل اما متناهية أو غير متناهية ، وهما باطلان بالنظرين السابقين . فان قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل الى مالا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز

ليس يجب أن يكون لكلّ جسم مفاصل متناهية إلى مالاينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل )☆

لمّا ثبت امتناع كون الجسم مؤلّفا من أجزاء لاتتجزّى سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أنّ جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد ، بل ثبت أنّ بعض الأجسام غيرمنقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل . وسمّاه تنبيهاً لعدم الإحتياج فيه إلى برهان زائد على ماتقدّم ، وإنّما أورد القضيّة الأولى مهملة وهى أن يكون الجسم لايجوز أن يكون مؤلّفا ، ولم يقل كلّ جسم لأنّ الثابت بالبرهان في الفصل الثانى هو أنّ الأجسام المتناهية الأقدار لايجوز أن تكون متألّفة ممّا لايتناهى فقط ، ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلمّا لم يبيّن امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلّيّاً ، ولم يحكم أيضاً جزئيّا لئلّا يوهم كذب الكلّيّة فأهملها ، وسيصير الحكم بعد بيان امتناع

---

أن يكون له مفاصل الى مايقبل الانفصال فلايلزم أن يكون متصلا فى نفسه . فنقول : المطلوب فى هذا الفصل أن بعض الاجسام متصل فى نفسه على ما أشار اليه الشيخ بقوله فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل فى نفسه وإلا لكان له مفاصل الى مالا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ماينفصل لكان جسماً مركبا لامفردا هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من أجزاء لاتتجزى متناهية أوغيرمتناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل فى الجسم لانه لوحصل جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم فأجزائه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذى لايتجزى ، وإن قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة . والمقدرخلافه، وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم غير حاصل فاما أن لايكون شىء من الانقسامات حاصلا فى الجسم فيكون الجسم المفروض متصلا ، أو يكون شىء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لايكون الى ما لايقبل الانقسام بل الى مايقبل وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل فى نفسه غير منقسم . واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم ، وأما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم أن كل جسم مفرد متصل فى نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لاتتجزى ثبت أن لاشىء من الانقسامات الممكنة بحاصل فى الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غيرمنقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد ، والى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية . ثم ان الشيخ أو ردفى فى هذا الفصل مقدمتين : احديهما أن الجسم لايجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غيرمتناهية ، وفى الثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى مالاينفضل و الاولى مهملة ، و الثانية جزئية و اعتبر فى الاولى

وجود جسم غيرمتناهي القدر كلّيّا . قال الفاضل الشارح : إنّه قال في القضيّة الأُولى لايجوز أن يكون الّذى هو في قوّة قولنا يجب أن لايكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأنّ تركّب الجسم من أجزاء غيرمتناهية ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأُولى بالامتناع . وفي الثانية بالإمكان العامّ . أقول . إنّه لم يقل في الثانية لايجب تركّب الجسم من أجزاء متناهية مطلقا ؛ بل قال لايجب تركّبه من الأجزاء المتناهية الّتي لاتتجزّى ، ويدلّ عليه قوله «إلى مالاينفصل» وقدبان امتناع تركّبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضا يجب أن لايكون . والصواب أن يقول إنّه لمّا قال في الفصل الثاني «ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف» فكأنّه قال ومن الناس من يجوّز هذا التأليف ، ثمّ لما أبطله أورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنّه لايجوز ، ولمّا قال في الفصل الأوّل « ومن الناس من يظنّ أنّ كلّ جسم ذو مفاصل» أى يزعم أنّه يجب ، فلما أبطله أورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بأنّه لايجب و بالجملة فالقضيّة الأُولى مهملة كما مرّ ، و الثانية جزئيّة لأنّ قوله « ليس يجب أن يكون لكلّ جسم » في قوّة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، و لذلك جعل اللازم منهما جزئيّا وهو قوله «فقد أوجب إمكان وجود جسم» وذلك يكفيه بحسب غرضه هيهنا .

---

لايجوز ان يكون ، وفى الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزئيا و اعتبر فيه الامكان فلابدمن بيان الفائدة فى واحد واحد منها . قال الامام : انماذكر فى القضية الاولى لايجوز ان يكون الذى فى قوة يجب ان لا يكون و فى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من أجزاء غير متناهية يمتنع أن يكون فيجب أن لايكون ، وأما تركب الجسم من أجزاء متناهية فلا يمتنع أن يكون أما فى الاجسام المركبة فظاهر ، وأما فى الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى أجزاء فلا جرم لم يقل يجب أن لا يكون بل ليس يجب أن يكون . و هذا ليس بتام لان تركب الجسم من أجزاء متناهية انما لم يمتنع لوكانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها أن يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى مالا ينفصل . وأما أن القضية الثانية جزئية فلانه لما أبطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . وأما ان المطلوب جزئى فظاهر الشرح أن ذلك لاهمال احد مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت أن الجسم لايشمل على اجزاء غير متناهية و أن بعض الجسم لايشمل على أجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لايشمل على اجزاء غيرمتناهية لايشمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة فى قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا و هو أنّ امتناع حصول الانقسامات الّتي لاتتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لايكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم و لم يقل فقد أوجب وجود جسم . و أجاب عنه بأنّ هذا الإمكان يحتمل أن يكون عامّاً ، وأيضاً إن كان خاصّاً فقوله صحيح ، وذلك لأنّ الممتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أمّا حصول كلّ واحد منها فليس بواجب و لاممتنع فإذن ليس في الوجود جسم معيّن يجب أن يكون عديم المفاصل إلّا لمانع خارجيّ كالفلك . أقول : والأظهر أنّه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركّبا عن الأجزاء لزمه إمكان كونه غير مركّب ولذلك ذكر الإمكان .

قوله :

☆( بل هو في نفسه كما هو عند الحسّ )☆

الحسّ يحكم باتّصال الجسم ، وإثبات المفاصل على ماذهب إليه الفريقان أمر عقليّ غير محسوس فلمّا بطل ذلك صحّ كون الجسم متّصلا في نفس الأمر كما هو عند الحسّ .

---

وأما اعتبار الامكان فى المطلوب فذكر الامام عليه سؤالا تقريره أنه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء لاتتجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ، ولما ثبت أن الجسم ليس تتألف من أجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل ، وحينئذ لابد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما أن لا يكون منقسما بالفعل أو يكون منقسما وايا ماكان يصدق الجزئية أما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان انقسامه اما ان ينتهى الى جزء لاينقسم بالفعل اولا ينتهى فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لاتنقسم بالفعل فاما ان لايكون قابلا الانقسام و هو ايضا محال والالم يكن الجسم قابلا الانقسامات الغير المتناهية واما ان لايكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل . فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا الانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم وأجاب اولا بانه يجوز أن يكون المراد بالامكان العام وهو لاينا فى الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لاواجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لايجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون اللهم لمانع خارجى وشىء من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه فى الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضائه على الامكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذا الامكان فى مقابلة الوجوب . م

قوله :

☆( لكنّه ليس ممّا لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا للإنفصال ، ووقوع المفاصل [فيه] إمّا بفكّ وقطع ، وإمّا باختلاف عرضين قارّين فيه كما في البلقة ، وإمّا بوهم وفرض إن امتنع الفكّ لسبب[(١)] )☆

أي الجسم الّذي حكمنا بكونه عديم الإنفصال ليس ممّا لاينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلا للإنفصال لما مرّ في الفصل الأوّل ، وأسباب وقوع المفاصل لايخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأنّ الإنفصال إمّا أن يكون مؤدّياً إلى الإفتراق أو لايكون ، والثاني إمّا أن يكون في الخارج ، أو في الوهم مثال الأوّل ما بالفكّ والقطع ، ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ، ومثال الثالث ما بالوهم .

☆( تذنيبٌ )☆

☆( أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لاتقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه [هذه] القسمة لاسيّما الوهميّة لايقف إلى غير النهاية . وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يريه القدر الّذي نورده )☆

لمّا أبطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحقّ أحد الآخرين فأشار هيهنا إلى بطلان أحدهما بقوله «وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيّما الوهميّة لاتقف إلى غير النهاية» وتعيّن الرابع الّذي هو مذهب الجمهور من الحكماء . ووجوه

---

(١) قوله « ان امتنع الفك لسبب » هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك أولا ، فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك و القطع ، و اما باختلاف عرضين ، واما بتوهم وفرض ، وان لم يقبل الفك فهو لاينفصل بالانفكاك الا أنه ينفصل باختلاف عرضين ، و بالوهم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة و بالوجهين لو امتنع الفك لسبب . واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل فى الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات فى الثلاثة المذكورة فى أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهم و الفرض فلم يكن ناقلا للمذهب بالتمام ، و ان دخل فى الوهم والفرض فهو لايجب الانفصال الخارجى . على أنه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتى أن الجسم يوجد له فى الخارج جزء ان متميزان بان يكون شىء منه أبيض وشىء منه اسود او بان يكون شى منه ملاقيا لجسم آخر أو محاذيا و شىء منه لايكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق باحد طرفيه غيرما يلاقيه بطرفه الاخر .

القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال « لاسيّما الوهميّة » لأنّ البرهان المذكور في الفصل الأوّل لايفيد إلّا القسمة الوهميّة ، وسمّى الفصل تذنيباً لأنّ هذا الحكم فرع على ما تقدّم . قوله « وهذا باب » أى مسئلة الجزء الّذى لايتجزّى ومايتبعه من مباحث الحركة والزمان فإنّ أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصريرشده القدر الّذى نورده أى في هذا الكتاب ، وفي بعض النسخ القدر الّذى أوردناه .

☆( تنبيهٌ )☆

☆( إنّك ستعلم أيضا ممّا علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أنّ الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك ، وأنّه لاتتألّف أيضاً ممّا لاينقسم حركة و لازمان)☆

---

لايقال : اذاكان بعض الجسم ابيض و بعضه أسود فلاريب أن ماحل فيه السواد من ذلك الجسم غيرما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف عرضين ، واما بالنظار الى ذات الجسم فلاانفصال فيه أصلا ، و من حكم بان ماءاً واحداً في نفسه يسخن بعضه فصار مائين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماءاً واحداً كما كان ، أو بأن جسما واحدا وقع على شيء منه ضوء أولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميزعن الاخر وعند زوال الضوء والملاقات عادا جسما واحداً ، أوبان جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها . فلا شك في ان اختلاف الاعراض لايوجب الاالانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر و في الخارج . نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله و من اختصاص الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لاكله او يسخن لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذى اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ماوقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم و الفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء ، واخرى بحسب الغير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض . وما ذكره في قاطيغوريا من الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل . وهوايضا لايستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببأ لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض . وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد و بين محل البياض . واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لايفيد الانفصال الا في الوهم . وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة(١) أنّ الجسم الطبيعيّ متّصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمّيّة القائمة بالجسم الطبيعيّ الّتي هي الجسم التعليميّ الّذى يدلّ على مغايرته للطبيعيّ تبدّله في الجسم الواحد بحسب تبدّل أشكاله أيضاً كذلك ، ولزم من ذلك كون السطوح الّتي بها تنتهي الأجسام و الخطوط الّتي بها تنتهى السطوح أيضا كذلك ، وجميع ذلك أعني الأجسام التعليميّة والسطوح والخطوط يسمّى مقادير . فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضاً بقوله «من احتمال المقادير» إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ، ولم يذكره تصريحا لأنّه لم يبيّن وجودها بعد ، ثمّ نبّه أنّ حكم المتّصلات الغير القارّة كالحركة والزمان حكم المتّصلات القارّة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل فإنّ الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها ، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإذن لا حركة مؤلّفة من أجزاء لاتتجزّى ولا زمان . ويتبيّن من ذلك أنّ قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصحّ لأنّ الحال حدّ

غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس وان المحاذى غير غير المحاذى فان اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق فى ذلك ، ولعله استهواه ماوجده فى بعض نسخ الاشارات «واما باختلاف عرضين قارين كما فى البلقة» وغفل عن جمله اختلاف العرضين سواء كانا قارين اوغير قارين فى اعداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيمقراطيس . فالصواب أن يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالفك و القطع أوفى الوهم فاما بواسطة شىء آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شىء آخر كما بالوهم والفرض ، واذا ثبت أن الجسم لايتالف عن احاد لاتقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما أن يكون قابلا لانقسامات متناهية ، أوقابلا لانقسامات غير متناهيه والاول باطل والالانتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام ، وقد ظهر بطلانه بان ماعلى يمينه يلاقى منه غير مايلاقى ماعلى يساره فتعين أن يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لايلزم أن يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكوره ليس الا الانقسام الوهمى فمن البين أن حجب الوسط الطرفين لايقتضى انقسامه فى الخارج بل فى الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر . ثم لوزعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكيه فلابد من دلالة اخرى عليه ، و من الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه فى اختلاف عرضين . م

(١) قوله «قد حصل من المباحث المذكورة» مساق الكلام يستدعى تقديم [تمهيد] مقدمتين الاولى لاارتياب فى ان الجسم محفوف بسطوح انما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعى أو شيئان الجسم الطبيعى

مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاءاً لها وإلّا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء .

---

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا ، وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الامر كبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله واما المقدمة الثانية فقد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتداده في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي ففي اى جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءاً من الجسم التعليمي ولا الخط جزءاً من السطح ولا النقطة جزءاً من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه. واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطبيعي ، وان يكون الخط والسطح كذلك لانها عارضة له. وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بينا ان اختلاف الاعراض لا توجب الانقسام الخارجي فجاز أن يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا جزء له أصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة لغير نهاية وما كنت تعلم أن هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير أورد اللازم و أراد الملزوم فقال مما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باعتبار المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و المقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان منطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة انفرض بازائه قطع في الحركة و في الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية . م

☆( إشارةٌ )☆

☆( قد علمت أنّ للجسم مقداراً ثخينا متّصلا )☆

المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى[(١)] للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمّيّة ، وبحسب الاصطلاح هو الكمّيّة المتّصلة الّتي تتناول الجسم والخطّ ، والثخن اسم لحشوما بين السطوح ، وللأمر الّذى يقابله رقّة القوام فالثخين يدلّ بالاشتراك على ماهو ذوحشو بين السطوح وهوفصل للجسم التعليميّ ، وعلى مايقابل الرقيق من الأجسام والمراد هيهنا المعنى الأوّل والاتّصال يدلّ على معنيين : أحدهما صفة لشيء لابقياسه إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والمتّصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكمّ وعلى الصورة الجسميّة المستلزمة للجسم التعليميّ ، وقد يقال للجسم التعليميّ عند مايطلق المتّصل على الصورة الجسميّة اتّصال أيضا ، وقد

---

(١) قوله «والمقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى» قد علمت أن الجسم متصل واحد فى نفسه فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهويه الاتصالية التى امكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة، واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شىء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته إلى ان الجسم ليس الاذاك المتصل وهو بسيط فى نفسه لا تركيب فيه البتة ، وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية و شىء آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ماينحل اليه الاجسام أجسام بسيطة عند افلاطون ،و اجزاء غير اجسام عند غيره إما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الاخرين . والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة ، والكمية المتصلة اصطلاحا[و]الثخن المقول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين اسطوح ، وعلى الامر الذى يقابله رقة القوام اى غلظ القوام وفى نسخة اخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذوحشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام . فان قلت : الجسم التعليمى هو حشو ما بين السطوح لاذو حشو انما ذوالحشو الجسم الطبيعى فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشىء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول :المراد بالحشو هيهنا المصدر لاغير المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمى فلذا حمله ايضا على غلظ القوام لاعلى الغليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير اضافى و هو كون الشىء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء يشترك فى الحدود ، والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و بداية لاخر، ومعنى الكلام أنه يكون بحيث إذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين قسميه كما إذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه ، أو

يقال لهذه الصورة أيضا اتّصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متّصل. و ثانيهما صفة لشيء بقياسه إلى غيره، وهو أيضاً بمعنيين: أحدهما كون المقدار متّحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى. والثاني كون الجسم بحيث يتحرّك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى. والإسم كان بحسب اللغة للّذى بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الإصطلاح إلى الأوّل. ولمّا تقرّر هذا فنقول: المقدار في قول الشيخ «مقدارا ثخينا متّصلا» ينبغي أن يحمل على اللغوىّ لئلّا يتكرّر المتّصل، والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي، والمتّصل على ماهو فصل الكمّ المتّصل. وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعلمي لأنّه كميّة متّصلة ثخينة، وإنّما قدّم الثخين لأنّه أعرف؛ فإنّ القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولايعترفون باتّصاله، وتقديم الأعرف في الأقوال الشارحة أولى، و المقدار الثخين المتّصل أعنى الجسم التعليميّ هو غير الجسم الطبيعيّ كمامرّ، وذلك

---

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حدمشترك بين قسميه، او فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهى مشتركة بين قسميه. والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور: أحدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذى هوالعدد، وثانيها الصورة الجسمية وإنما يطلق المتصل عليهالانهامستلزمة للجسم التعليمى المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم، و ثالثها الجسم و إنما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوالاتصال و كانت الصورة ذات الجسم التعليمى اطلق الاتصال على الجسم التعليمى فاطلق الاتصال على الصورة ايضاً اطلاق اسم اللازم على الملزوم، ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمى وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال حينئذ. واضافى وهو امران: اتحاد النهايات وهو كون الشىء يتحرك بحركة اخرى، وهيهنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشىء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به فالمقدار فى قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكرراً مستدركا وهو جنس للجسم التعليمى، والمتصل فصل له يفصله عن العدد، والثخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح، ويكون المجموع هو الجسم التعليمى. فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه وكأن سائلا يقول المتصل أعم من الثخين وقد تقرر فى صفة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله أخره عن الثخين. أجاب بانه لما حاول تفهيم مناظريه أعنى القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم أعرف قدمه لان الاعرف أقدم فى التعريف. فان قلت: كيف قال علمت أن للجسم مقداراً ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل. اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة ثخينة.

لأنّه يتبدّل في الجسم الواحد بتبدّل أشكاله كالشمعة الّتي تجعل تارة كرة وتارة مكعّبا مثلا فهو [أمر] عارض للجسم ، ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أنّ للجسم الطبيعيّ شيئاً هو الجسم التعليميّ ، وإنّما قال قد علمت ذلك مع أنّ إثبات الجسم التعليميّ غيرمذكور في الكتاب لأنّه أثبت بالبرهان كون الجسم متّصلا في نفسه كما هو عند الحسّ وكان كونه ذاكمّيّة وذا ثخانة أمراً بيّنا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعانى أعنى كون الجسم ذاكمّيّة و ثخانة و اتّصال هو كونه ذاجسم تعليميّ فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بم يعرف أنّ الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنّه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لا في موضوع أعني جوهريّته أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

---

فان قلت : هب أن هيهنا كمية متصله ثخينة هي الجسم التعليمى لكنه لايكفى ذلك فى علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم التعليمى لانه مالم يعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له و الالزم اثبات الشيء لنفسه لكناما علمنا ذلك فيما قبل فلايصح قوله قد علمت .أجاب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الامور أى الكمية المتصلة الثخينة أعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلى الواضح فى معرض المعلوم فكأنا كنا علمناه فيما سبق ، و على هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمى الخ مستدركاً زائداً لتمام الكلام دونه لايقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير أنها هى الجسم[التعليمى] كيف يكون عرضاً فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب ،بل الاوجه فى هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم أوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمى أمر غير جوهريته يتحصل به جوهريته ، ومن العلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء و مبدء فصله . لانا نقول : هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى : أما لفظا فلان الواو فى قوله وكونه شيئا من شأنه لامعنى له حينئذ فالواجب أن يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة ، وأمامعنى فلان الجسم التعليمى عرض والمأخوذ من العرض لايكون فصلا جوهريا ، وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذوالجسم التعليمى فلكم بين القولين ، وقد سمعت كلامافى ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا أن الجسم متصل واحد فى نفسه ، وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزمنا بأن هناك أمراً باقيا وأمراً مختلفاً هو الجسم التعليمى فكان علمنا باتصال الجسم كافياً فى علمنا بان للجسم جسما تعليميا : وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا . لايقال : هذه المقدمة لادخل لها فى الاستدلال فيكون مستدركاً . لانا نقول : كما ان المطلوب من الدليل ان فى الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتها أعنى الجسم التعليمى وذلك يتوقف على أن للجسم جسماً تعليميا . م

شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهريته وهو فصله الّذي يتحصّل به جوهريته .

قوله :

☆( وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك (١) ) ☆

الإنفصال أعمّ من الإنفكاك كما مرّ ذكره . قال الفاضل الشارح : أحترز بلفظة قدالمفيدة لجزئيّة الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غيرمستقيم لأنّ الأفلاك قديعرض

(١) قوله «وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك» قال الامام : قد يفيد الجزئية و انما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لايعرض له الانفصال كالافلاك . و فيه نظر لان لفظة قد ليس يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الاان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض لهالانفصال . واعترض الشارح بانالافلاك ايضايعرض لها الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذاالبرهان كما يجيء بيانه . و هو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك أيضاً والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي. ثم قال : والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعضالاجسام لايعرض لهالانفصال لعدمطريان اسبابه ومن الواجب أن يكون شيء من الاجسام بحيث لايطرء عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة فيالجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء علىأن قد يفيد جزئيةالحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لايبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطلويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلابد هناك من أمر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى و هو هوبعينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها ينعدم ويحدث هويتان اخريان ويتصلان و يحدث هويةاخرىاتصالية كمايقول بهالعظيمأفلاطون ومما يؤيدهذا الاحتمال أنالهويةالاتصاليةهي التي يمكنان يفرض فيهاابعادمتقاطعة علىزوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتهاوالمتحيزبذاته يجبأن يكون قائما بذاتهوكان في منعه مكابرة . ووجهالتفصيعن هذا الاشكال انهاذا انفصل الجسم المتصلالىجسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة و حدث متصلان اخران أو انعدما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسموانفصالهالى متصلين وبين انعدامهماواتصالهما فاذن وجب أنيكون هناك امرموجود باق في الحالتين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية اوالهويتينالاتصاليتينلانعدامهما بالاصل فتعين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هيوالهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذى أوجب أن يكون المتحيز بذاته قائما بغيره . لايقال هذا مشترك الالتزام

لها الإنفصال بأحد معانيه أعني الوهميّ ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه . فالصواب أن يقال إنّه جعل الحكم جزئيّاً لأنّ بعض الأجسام من الفلكيّات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للإنفصال بل لعدم أسباب الإنفصال الخارجيّ فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الإنفصالات الممكنة فيه على ما مرّ .

على تقدير القول باتصال الجسم فى نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسمين متصلين فلا يخلو إما أن يكون مادة هذا هى مادة ذاك أولا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجوداً فى حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة ، وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين بالفعل فى ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا فى نفسه و هذا خلف ، واما ان لايكونان موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله و هو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحداً ولا متعدداً فى ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين . اذا ثبت هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لوكانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل و انما يلزم لوكانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلايلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه . هذا كله إذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل أما إذا قلنا باشتماله على الاجزاء لكان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء ، والامر الثابت فى الحالين هو الاجزاء فلايثبت هيولى ولاصورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقريره حسب ماذكره ان الجسم متصل فى نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن هوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى . قوله « و يعلمان المتصل لذاته غير القابل للاتصال و الانفصال » اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اى ملزوم للجسم التعليمى على ماعرفته فى الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التى امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هى الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمى الذى هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن أن يقال لما كان فى الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمى ليس له قوة الانفصال فيكون فى الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان فى الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لا أن ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس فى اثبات المغايرة بين الهيولى و صورة الصورة اى الجسم التعليمى بل فى المغايرة بين الهيولى و الصورة . و فيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لايتم الابهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لايجب أن يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى . وانما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالحقيقة لابد ان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له الانفصال . م

قوله :

☆( وتعلم أنّ المتّصل بذاته غير القابل للإتّصال و الإنفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين)☆

يريد بالمتّصل بذاته هيهنا الصورة الجسميّة ، وهي الّتي من شأنها الإتّصال لذاتها واتّصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليميّ فهى ذلك الإمتداد الّذى في الشمعة حال كونها كرة ومكعّبا ومشكّلا بسائر الأشكال ، والدليل على أنّ اسم المتّصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أنّ المقادير أعراض بهذه العبارة: أمّا الجسم الّذى هو الكمّ فهو المقدار المتّصل الّذى هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حمل المتّصل بذاته هيهنا على الجسم التعليميّ الّذى هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولى بحاله إلّا أنّ الحقّ ماذكرناه ، ويريد بالقابل للإتّصال والإنفصال الهيولي ، وإنّما قيّد المتّصل بالذات لأنّ المادّة أيضاً متّصلة ولكن بغيرها أعنى بالصورة ، و إنّما قيّد القابل للإتّصال والإنفصال بقوله «قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين» لأنّ القابل للإتّصال والإنفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للّذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادّة لاغير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للّذى يطرء عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارىء كالصورة الّتي تنعدم هويّتها الإتّصاليّة عند طريان الإنفصال فلاتكون هي بعينها موصوفة بالإنفصال فإنّ الإتّصال لايقبل الإنفصال ولا الإتّصال لأنّه لو قبل الإنفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ، ولو قبل الإتّصال لكان الشيء قابلا لنفسه .

قوله :

☆( فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول[1] بالفعل وغير هيئته وصورته )☆

---

(١) قوله « فاذن قوه هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح فى ان المقبول هوالاتصال و بيانهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هوالانفصال فبينهما منافاة . والجواب عنه ان الانفصال اذاطرء فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لايكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هوالجهتان الحادثتان عند الانفصال فلايكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، و صورتها الجسم التعليمى اما اولا فلانه

قوّة الشيء بمعنى إمكان وجوده ، وإمكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوّة الإنفصال قبل وجوده أى في حال الإتّصال وبين وجود الإنفصال المنافى للإتّصال ظاهرة ، والموصوف بتلك القوّة ليس هو الإتّصال على ماسبق فهو شيء غير الإتّصال قابل للإتّصال والإنفصال وهو الهيولى فالمقبول هيهنا هوالصورة الجسميّة وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليميّ اللازم لها فإنّه كالصورة للصورة الجسميّة ، وهذا أيضا يدلّ على أن الشيخ إنّما أراد بالمتّصل بذاته الصورة الجسميّة دون المقدار . قال الفاضل الشارح : قوله « فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول » نتيجة قياس مذكور بالقوّة و ذلك أنّه ذكر أنّ بعض الأجسام يحدث له الإنفصال فينبغي أن يضاف إليه وكلّ مايحدث فقوّة حدوثه حاصلة قبل حدوثه ، و كلّ ماهوحاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء . حتّى ينتج فإذن قوّة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنّما اقتصر على المقدّمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثمّ قال :

---

مثال للصورة الجسمية مساولها فى جميع اقطارها حتى كانه قالب لها ، واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد يتواردعلى الصورة الجسمية وهى هى كما أن الصورة الجسمية يتوارد على الهيولى وهى هى بعينها ، وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لواراد به الجسم التعليمى لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بلامعنى ، وانت خبير بانه انما يتم لوكان المقبول هوالمتصل بذاته لكن المقبول على مافسره هوالصورة الجسمية عند الانفصال و المتصل بذاته ماهو قبل حدوث الانفصال فلايلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته أيضاً الصورة الجسمية قال الامام : هيهنا امران : أحدهما أن قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فما ذلك القياس ، و ثانيهما أنه و إن كان حقا أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة فى اثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يعرض له الانفصال و القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج إلى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله . والجواب عن الاول فظاهر عن الشرح . و عن الثانى ان اثبات الهيولى لايمكن الابتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانه انما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم و العدم لايحتاج الى محل موجود ، اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهيولى . قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا حاجة الى تقدير هذا القياس اذا المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ، ظاهر وعلى هذا لايبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لايحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا

وإثبات المادّة لايمكن إلّا بهذه النتيجة لأنّا إن قلنا الجسم المتّصل قد يعرض له انفصال ولا بدّ لذلك الانفصال من محلّ وليس محلّه الاتّصال فلابدّ من شيء آخر كان غير صحيح، لأنّ الانفصال عدم الاتّصال عمّا من شأنه أن يتّصل، والأمور العدميّة لاتستدعي محلّاً ثابتاً فلابدّ من بيان مغايرة قوّة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدّمات، ثمّ بيان أنّها ثبوتيّة بأنّها من الأمور الإضافيّة الّتي تستدعي محلّاً حتّى إذا بيّنا أنّ ذلك المحلّ ليس هو الاتّصال ثبت شيء آخر هو الهيولى. وأقول: في هذا الكلام موضع نظر لأنّ أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محالّاً ثابتة كالملكات والانفصال لمّا كان عدم الاتّصال عمّا من شأنه أن يتّصل على ما قال فقد أثبت محلّه وهو الّذى من شأنه أن يتّصل. والحقّ أنّ مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوّة الانفصال للانفصال في كلامه هو إدخال ما لاينفصل بالفعل في الإحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلّيّاً، وأيضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه و بعده إذ لايوهم الاستدلال

بل عدم ملكة و أعدام الملكات لها حظ من الوجود: لايقال: لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الازوال اتصال الجسم فلايستدعى محلا موجودا لانا نقول: قدتبين فيماسبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء فيذلك المتصل من شأنه الاتصال فلابدله من امر كان موصوفا بالاتصال فيكون موصوفا باتصالين، و اما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان: إحديهما إدخال مالاينفصل بالفعل فيالاحتياج الىالهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعى وجود الهيولى و كل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة فيكل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر: لانه لوكان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غيرموجهين. على ان ما ثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي و ليس كل جسم له قوة الانفصال الانفكاكي والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلاثة الفك، واختلاف الوضعين، والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي لماكان رافعا لاتصال الجسم فى الخارج لم يكن بد من شيء آخر غيرالاتصال قابل له و اما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال فيالخارج فلايستدعى شيئاً آخراً فيالخارج بل فيالوهم. اللهم الا اذا ثبت انالانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد، و اما اختلاف العرضين فان قلنا إنه يوجب الانفصال فيالخارج فهو يثبت الهيولى والافلا. الفائدة الثانية: انه لواستدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهيولى يفرض بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لوكان الاستدلال بامكان الانفصال. وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهيولى موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس فى اثبات قوة الانفصال بل فى

بوجودالإ نفصال على وجود القابل له فيظنّ أنّه إنّما يحدث حال الإ حتياج إليه من غير أن يستمرّ وجوده .

قوله :

☼( وتلك القوّة لغير ما هو ذات المتّصل بذاته الّذى عند الإ نفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الإ تّصال يعود مثله متجدّداً )☼

المتّصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذواتّصال واحد متعيّن . ثمّ إذا طرء الإ نفصال زال ذلك الإ تّصال الواحد المتعيّن فانعدم ذلك المتّصل وحدث اتّصالان آخران بالشخص ومتّصلان آخران بحسبهما فهو عندالإ نفصال قدعدم ووجد غيره وعند عود

المغايرة بين قوة الانفصال و الصورة الجسمية عند حدوث الانفصال و ما ذكره الشارحان لايعطى الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان . و اعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلاث مقدمات أحدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال . و ثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل . و ثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار . و المقدمة الاولى و ان فرضنا ان لها مدخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لاطائل تحتهما . و العجب من الشارحين انهما بالغا فى توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال . و ايضا قوله و تلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله و انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال . و الصواب فى توجيه الكلام بان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية او الجسم التعليمى ، وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لابعد الانفصال فان للجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال و مقبول بالفعل هوالصورة الجسمية و اما الانفصال فهوليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال بل بالامكان . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يعرض له الانفصال و الانفكاك و لما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غيرالصورة الجسمية و غير شكلها و غيرمقدارها فانها متصلة بذاتها و المتصل بذاته لايقوى على قبول الانفصال لانه اذا اورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية و يحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل و المقدار و يحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هوالمتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امرآخرغير الصورة الجسمية وشكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال . واليه اشار بقوله و تلك القوة لغيره لامحالة وهوالهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على أن اثبات الهيولى لايحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج بل يكتفى فيه امكان الانفصال الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى و ان لم ينفصل بالفعل اصلا و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الاتّصال يعود مثله متجدّداً ولا يعود هو بعينه لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة فإذن الشيء الّذى فيه قوّة الانفصال الباقى في الأحوال جميعاً هو غير متّصل بذاته وهو الهيولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لمّا ثبت أنّ الجسم لايخلو عن اتّصال ما في ذاته وأنّه قابل للانفصال حال كونه متّصلا فقوّة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتّصال ، و نفس الاتّصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتّصالا موصوفة بالانفصال فإذن للجسم شيء غير الاتّصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الّذى ينفصل ويتّصل مرّة بعد أُخرى فهو الهيولى . واعلم أنّ الأهمّ في هذا الباب [1] أن يعلم أنّه لايمكن أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلّمين المتشكّكين في وجود المادّة ، وذلك لأنّ ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متّصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً ألبتّة بل هو المسمّى

---

(١) قوله : « واعلم ان الاهم فى هذا الباب » جواب سؤال ربما يورد هيهنا ويقال لانسلم ان القابل للانفصال والاتصال هو الهيولى ولم لايجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل فى نفسه فلاشك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام فى أن الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط أو فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها ، ثم إذا أورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لاتبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للانفصال قطعاً بل القابل للانفصال شيء اخر وكأن السائل توهم أن الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال و الانفصال و هو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم ، واخرى بأن الاتصال ليس عرضاً ، أما تحريرا الجواب الاول فهو أن موضوع الاتصال والانفصال ليس فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثه وكل جسم فهو فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب أن لا يكون فى ذاته متصلا ولامنفصلا ولما لم يكن فى ذاته متصلا لا يكون فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة ، و أما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم فى نفسه متصل قابل للانفصال أى بالمجاز بمعنى أنه يعرض له الانفصال . وأما تحرير الجواب الثانى و إليه أشار بقوله و الذين يجعلون المتصل عرضاً فهو أن الاتصال أمر ذاتى للجسم لانه لولم يكن الجسم فى ذاته متصلا لم يكن فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلايكون الاتصال عرضاً وارداً عليه وإلا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه و إنه محال . وفى الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الاتصال لوكان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فاما أن لايكون فى الجسم أجزاء فهو متصل فى نفسه لم يكن اتصاله زايداً عليه و إما أن يكون فيه اجزاء فيكون

بالمادّة ولابدّ من انضياف شيء ما متّصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة ، والمجموع هو الجسم الّذى هو في نفسه متّصل وقابل للانفصال ، والّذين يجعلون المتّصل عرضا على الإطلاق ينسون أنّ كون الجسم متّصلا في نفسه أمر ذاتيّ مقوّم للجسم ، و الجوهر لا يتقوّم بالعرض . وأيضاً ينبغي أن تعلم [1] أنّ الوحدة الشخصيّة والتعدّد الّذى يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادّة إلّا بعد تشخّصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشّبه المبنيّة على اتّصاف المادّة بالوحدة أو التعدّد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدّد الجسميّة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا إلى مادّة توجد في الحالتين لكان تعدّد المادّة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادّة الأولى ومحوجا إلى مادّة أخرى ويتسلسل . إلى غير ذلك من الشبه ، وذلك لأنّ المادّة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد بل إنّما تتّصف بهما عند تعاقب الصور . والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجّة على نفي الهيولى ، وهي أنّ الهيولى على تقدير ثبوتها إن كانت متحيّزة فإمّا على سبيل الاستقلال فإذن كان حلول الجسميّة فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً

---

اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و ليس كذلك ، وثانيهما أن الاتصال أمر ذاتى للجسم مقوم لان الجسم اولم يكن متصلا فى نفسه كان فى نفسه منفصلا متعدداً و إنه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها فى نفسها وجود فضلا عن الاجزاء و الانقسام الذى يعرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها إنما هى من قبل الصورة الجسمية لافى نفسها نعم يمكن أن يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما ان يشتمل على الاجزاء أولا يشتمل أنه مشتمل على الاجزاء اولا فى نفس الامر أو أنه مشتمل على الاجزاء أولا بحسب ذلك الاعتبار و الفرض فان أردتم الاول فلا نعلم انه لو لم يشتمل على الاجزاء فى نفس الامر يلزم أن يكون متصلا فى نفسه و إنما يلزم ذلك لوكان تجريد النظر عن العارض موجباً لرفعه و ليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال و يكون عارضاً له فى نفس الامر و إن اردتم الثانى فلانسلم أنه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال إجتماعها و إنما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة فى نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر لايلزم من عدم كون أحد المتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الاخر مقوماً فان من الجايز أن لايكون شىء من المتقابلين مقوماً كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها . م

(١) قوله « و ايضاً ينبغى أن يعلم» ستعلم أن الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى و كونها ذات وضع و الوحدة و التعدد و غيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هى بالمحليّة أولى من الجسميّة ، وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى ، وإمّا على سبيل التبعيّة فإذن كانت صفة للجسميّة ولم تكن الجسمية حالّة فيها . وإن لم تكن متحيّزة استحال حلول الجسميّة المختصّة بجهة فيها بالبديهة ، وهذه الحجّة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإنّ مالايتحيّز على سبيل الحلول في الغير لايجب أن يكون متحيّزاً بالانفراد بل ربما يتحيّز بشرط حلول الغير ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

☆( وهمٌ وتنبيهٌ )☆

بتبعية الصورة و فرق بين الصورة و هى حالة و بين السواد مثلا و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالاشارة الحسية متحيزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهيولى مشاراً اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهى إنمايكون متصلة اومنفصلة واحدة اومتعددة بالعرض لا بالذات بل يجامع الاتصال والانفصال وهى هى بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لماكان ذاتيا لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل إذاطرء عليهماالانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخريان وجسمان اخران و الهيولى حال الانفصال هى بعينها حال الاتصال و هذ اهومناط الشبهة الموردة هيهنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين لجسمين فلوكان تعدد الجسمية بعد وحدتهامقتضياً لانعدامها محوجا الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجاً إلى مادة اخرى هلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضياً لفنائها لامحالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهى هى بعينها غاية مافى الباب أنه كان الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض و قدمرت الاشارة إليه غير مرة وعارضه الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما أن يكون متحيزة أولا يكون و القسمان باطلان أما الاول فلانها لوكانت متحيزة فاما أن يكون تحيزها بالاستقلال أوعلى سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضاً متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المثلين و ايضاً لايكون أحدهما بالحالية و الاخر بالمحلية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج الى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهيولى متحيزة تبعاً لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة و الجسمية موصوفاً اذلوجاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا فى اللون والطعم أوغيرهما و ان كان حصولها فى الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها فى الهيولى . وأما الثانى فلان الهيولى لولم يكن حاصلة فى الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسمية مختصة بالحيز استحال أن يكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة والحيز يستحيل أن يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز والا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة فى ذات البارى تعالى

☆( ولعلّك تقول[١] إنّ هذا إن لزم فإنّما يلزم فيما يقبل الفكّ والتفصيل وليس كلّ جسم فيما أحسب كذلك )☆

أقول : هذا هو الوهم . وتقريره أن يقال إنّكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإنّ منها ما لا يقبل الفكّ والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلا له بحسب التوهّم .

قوله :

☆( فإن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ طبيعة الإمتداد الجسمانيّ في نفسها واحدة )☆

هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم ، وهو بتذكّر مفهوم الإمتداد الجسمانيّ الّذي هو الصورة الجسميّة المتّصلة بذاتها الّتي لا تبقى هويّتها الإمتداديّة عند وجود الإنفصال لا في الخارج ولا في الوهم ، ثمّ بتذكّر كون كلّ ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للإنفصال ولو في الوهم فإنّه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الإمتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل و الوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوى الجميع في هذا المعنى ، و لتخالفها فيما لا يتعلّق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا و بعضها عنصرا أو ما يجرى مجراه . واعلم أنّ الإمتداد المذكور قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عامّ وكلّيّ جنسا كان

---

و ان لم يكن له اختصاص بالحيز لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نسلم أن الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد فى بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد فى الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة أصلا سلمناه لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هى موصوفة بها و تحيزها بشرط حلولها . والمنعان و ان كانا واردين على القسمين من حيث البحث إلا أن القسم الاول لما كان باطلا فى النفس اقتصر على المنع الثانى و قال الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فان المتحيزة على ثلثة أقسام اما أن يكون متحيزا بالاستقلال واما أن يكون متحيزاً بالتبعية اما على سبيل الحلول فى الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع . م

(١) قوله « وهم وتنبيه ولعلك » تقرير الوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهيولى إنما تتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكى وليس يجب أن يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه

أو نوعا ، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هوخاصّ وجزئيّ ، وقد يمكن أن يؤخذمن غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأوّل . وإنّما يكون إذا اُخذ وحده موجوداً في الخارج لاشكّ في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله « طبيعة الإمتداد » فإنّ الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كمامرّ . ولا شكّ في أنّه من حيث هوطبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع .

قوله :

☆( وما لها من الغنى عن القابل ، أوالحاجة إليه متشابه )☆

وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هوهو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالاُمور المتقابلة معا فإن اختلف فقدا ختلف لكونه مأخوذاً مع اُمور تقتضي الإختلاف .

---

الانفكاك كالفلك . وحاصل كلام الشيخ في الجواب أن الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وإذا ثبت احتياجها في بعض الصور إلى المادة فليكن محتاجاً في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف، وانما قلنا إن الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر اما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه باردة وتلك حارة اوهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى و قد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلا مالم يتنوع بأن يكون خطاً أوسطحاً اذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء منفرد هو جسميته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد مقداراً فقط بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررة اما خطاً أوسطحاً.هذا ماذكره في الشفاء . وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الامتداد . لايقال لاشك أن الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما أن يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج أو لايكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد مابه الاختلاف في الخارج فاما أن يكون عين الجسمية في الخارج أولايكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسم في الخارج موجودة أو ما به الاختلاف موجوداً اخر فالموجود في الخارج من الجسمية لايكون الا مجرد الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في محال متعددة وانه محال بالضرورة و أما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لايتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف

قوله :

☆( وإذا عرّف بعضُ أحوالها حاجتها إلى ماتقوم فيه عُرف أنّ طبيعتها غير مستغنية عمّا تقوم فيه ، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة )☆

أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الإنفصال عليها وامتناع وجودها مع الإنفصال معرّفا لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أنّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت .

قوله :

☆( لأنّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول )☆

---

كالمقدار لا يتقرر فى الخارج الا بفصل . اذا ثبت هذا فنقول : هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لانسلم وجوب تساوى افرادها فى الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لوكانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما أن الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لايجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات . لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة و قبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية، وهذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية و هذيتها فلما لم يكن للهذية مدخل فى الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لايعرضها الا لذاتها . فان قلت اذا ثبت أن الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان الطبيعة الجسمية ان اقتضت شيئاً من حيث هى فذلك الشىء لابد أن يكون محققاً فى جميع أفرادها سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية . فنقول ماعلمنا الا أن الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصها و اما أن احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلمه اذا علمنا أن الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة فى افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ يكون ذواتاً مختلفة الحقايق فأمكن افتراقها فى اللوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات . هذا هو نهاية التحقيق فى هذا المقام قال الشارح : نبه الشيخ على زوال الوهم بأن يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسمانى هوية اتصالية لايبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً أو وهماً ، و ان يتذكر ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه على أن يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فلابد أن يكون كل جسم مشتملا على ما به

قد بيّنا أنّ الطبيعة تكون بأيّ الاعتبارات مادّة ، وبأيّها جنسا ، و بأيّها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنّها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصّلا إيّاها نوعاً ، ولا مادّة لأنّها مقولة على الامتدادات الفلكيّة والعنصريّة وغير هما فهي إذن نوعيّة محصّلة . وإنّما قال « نوعيّة » ولم يقل نوع لأنّها إنّما تصير نوعاً بانضياف معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعيّة ، وإنّما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعيّة لامحالة كذلك لأنّ الشيء الّذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصّله بفصل كالناطق ، ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له . وكأنّ هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لايجوز أن يكون الامتداد الجسمانيّ مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام . فأجاب عنه بأنّ الامتداد الجسمانيّ الموجود طبيعة نوعيّة محصّلة يختلف بالخارجات

---

يقبل الانفصال إذ الحاجة إليه حينئذ ليست إلا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها و الاجسام متساوية فى هذا المعنى و ان كانت مختلفة فى أن بعضها فلكى و بعضها عنصرى إلى غير ذلك . و نحن نقول : أما أولا فليس لشيء من هذين التذكرين فى تنبيهه هذا عين و لا أثر فهو شرح لايطابق المتن بل هو ما ذكره الشارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ شيء اخر وقد عرفته . و أما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لايبقى مع الانفصال الوهمى أنه لا يبقى معه فى نفس الامر فقد بان بطلانه و إن عنى أنه لايبقى معه فى الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى فى الوهم وهو غير مطلوب ، و المطلوب وجود الهيولى فى الخارج و هو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان أنها نوعية فاشمل الكلام على استدراك عظيم . و أما قوله فقد بينا أن الطبيعة يكون بأى الاعتبارات فهو اشارة إلى ما ذكر فى المنطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا و اخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهى المادة ، وإن اخذت لا بشرط فيكون إما مبهمة غير محصلة و هى الجنس ، او محصلة و هى النوع فالطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات ولاشيء من المادة بمحمولة و ليست جنساً لعدم توقفها على ماينضاف اليها محصلا اياها فتعين أن يكون نوعية محصلة . فان قلت لا نسلم انها يتحصل بنفسها و لم لايجوز أن يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصورة النوعية و كان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية إنما يتحصل و يتقرر بصورة فلكية او عنصرية . فنقول : إما ان يكون الجسمية متحصلة بنفسها فقد بيناه و إما ان الجسم جنس ففرق بين الجسم و الجسمية فان الجسمية فى الخارج موجودة والمادة

عنها فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها و في جميع الأحوال بخلاف الحيوانيّة الّتي هى طبيعة جنسيّة غير محصّلة و هى لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هى غير محصّلة ، ثمّ إذا تحصّلت بشىء انضاف إليها و دخل في وجودها المحصّل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشىء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنّها مع غيره لاتكون ذلك المحصّل بعينه ، والفاضل الشارح أورد الشكّ أوّلا في أنّ الجسميّة طبيعة نوعيّة واحدة بأنّ ماهيّتها غير معلومة و الاشتراك في قبول الأبعاد الّذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لايقتضى الاشتراك في الملزومات ، وناقض بالوجود الّذى يقتضي في الواجب تجرّده عن الماهيّة وفي الممكن لا يقتضى ذلك . وثانياً بأنّ الحكم بحلول بعض الجسمانيّات في محلّ لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضى صحّته فاذن يمكن أن لا يحلّ فيه البعض الآخر والجواب عن الأوّل أنّ الاحتياج إلى القابل إنّما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متّصلا بذاته قابلا للانفصال والمتّصل بذاته

---

موجودة اخرى فقد حصل منهما لامحالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية و إن كانت متقررة فى ذاتها ممتازة فى الخارج عن جميع ما ينضاف إليها من الصور و الاعراض الا أن الجسم لا يتقرر ذاتاً محصلة إلا إذا كان فلكاً أو عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ، ثم كأن سائلا يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة فى قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع أن الطبايع النوعية لايكون إلا كذلك . أجاب بأنه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة نوعية واحدة فيتشابه مقتضاها أمكن أن يقال الطبيعة الجنسية ايضاً واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لايجوز ذلك فى الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجات فهى اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لايقتضى شيئاً من حيث إنها غير محصلة فى العقل و إنما يقتضى شيئاً إذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل ، و هذا ليس بشىء لانه إن اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة فى الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس و النوع فى الوجود و ان اراد انها غير محصلة فى العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضى شيئاً فى الخارج و الكلام فى الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك و هم يصرحون بان الشىء اذا كان ثابتا للاعم و الاخص كان للاعم اولا و بالذات و للاخص ثانياً و بالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم و الانسان فالمقتضى للتحيز هو الجسم اولا . فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن أن يقتضى شيئاً فى الخارج . على أن الفرق ليس بيناً على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه . قال الامام : لانسلم أن طبيعة الامتداد نوعية و ذلك لانا لا نعلم منها الا أنها جوهر قابل للابعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز أن يكون لها حقايق

لاينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضٍ للحكم وفيه كفاية ، ولاحاجة بنا إلى ما عداه ممّا لانعلمه ، وعن المناقضة أنّ الوجود ليس من الطبائع الجنسيّة والنوعيّة . على ماسيجيء بيانه . وعن الثاني أنّ الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مرّ لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول ، والشكوك الّتي أوردها على كون الطبيعة الجنسيّة مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعيّة متعلّقة بسوء اعتبار الكلّيّات، وتنحلّ بمراعاة ماذكرناه فلافائدة في التطويل بالإعادة .

☆( وهمٌ وتنبيهٌ )☆

☆( أو لعلّك تقول (١) ليس الإمتداد الجسمانيّ الواحد بقابل للإنفصال ألبتّة فإنّه إنّما ينفصل الجسم المركّب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإنقسام إلّا الّذي يقع بحسب الفروض والأوهام ومايشبهها )☆

قد ذكرنا في صدر النمط أنّ الأجسام إمّا مفردة وإمّا مؤلّفة ، وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الإحتمالات الأربعة ، وبقي حكم المؤلّفة فنقول : من

مختلفة مشتركة فى هذا اللازم فان الاشتراك فى اللوازم لا يوجب الاشتراك فى الملزومات سلمناه لكن لانسلم أنها محتاجة إلى المادة فى شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس إلا حلولها فى المادة فى بعض الصور و هذا لايقتضي وجوب حلولها فى المادة بل صحته فجاز ان لا يحل فى بعض الصور و إن حلت فى المادة فى بعض ، ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع أنها يقتضي التجرد عن المهية فى الواجب و العروض فى الممكن . و جوابه أما عن الاول فلانا و إن فرضنا أن طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أن لها هوية أتصالية يمكن أن يرد عليها الانفصال و قد تبين أن هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها إلى المادة فلا يضر أن لا نعلمه و بهذا يخرج الجواب عن الثانى ، وعن الثالث أن الوجود ليس طبيعة نوعية و الكلام فيها ، و لما فرق بين الطبيعة النوعية و الطبيعة الجنسية فى جواز اقتضائها شيئاً فى بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا و شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول مهية ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة فى اللوازم و هذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس و النوع و الفصل متحدة فى الجعل و الوجود فلايكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم . م

(١) قوله « وهم وتنبيه او لعلك تقول » : النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال : الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك و لا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لايقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم

المذاهب المتعلّقة بهذا الموضع في الأجسام المؤلّفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم إنّ الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق بل إنّما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط إنّما يكون بالتماسّ والتجاوز فقط، والجسم البسيط الواحد منها لاينقسم فكاً أصلا، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة. و ربما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادىّ إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها، وذكر الفاضل الشارح أنّ القوم ذهبوا إلى أنّ تلك البسائط كرويّة الشكل. وفيه نظر لأنّ الشيخ حكى في الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء أنّهم يقولون إنّها غير متخالفة إلّا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر أنّ بعضهم جعل أشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك، ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في إيرادها. وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء إلّا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الانقسام الوهميّ عليها. و وجه تعلّقه بهذا الموضع أنّ الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء إنّما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلا للانقسام الوهميّ ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابل للانقسام الوهميّ قابلا للانقسام الانفكاكيّ، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنيّة على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكيّ فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل إنّما تتّصل بالتماسّ وتنفصل بزوال التماسّ لكان إثبات المادّة بالحجّة المذكورة متعذّرا فهذا الوهم هو هذا المذهب. والامتداد الجسمانيّ الواحد الّذى ذكره الشيخ هو الّذى يسمّيه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً.

---

المركب و لئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجايز أن يكون بعض الاجسام لايقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه . والاسهل فى نظر التعليم أقدم فلهذا اقدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادىء الاجسام أجسام صغار لا يقبل الانفكاك و إن كانت قابلة للانتقال الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام و الى

قوله :

☆( فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهمية والفرضية أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ، ومايصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للإثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للإتحاد الاتصالي مايصح بين المتباينين )☆

هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم ، وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضي حيث كانت شيئاً واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي مايقتضيه سائر الأجزاء و ما يقتضيه الكل ومايقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ، ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولهما . والأول ظاهر الفساد ، والثاني حق . فإن قيل : لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه . قلنا لانزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك ، إنما المقصود هيهنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفينا في إثبات المادة ، والشيخ قدخص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لأن أصحاب هذا المذهب

---

الافتراق فينعدم ، ومال أبو البركات الى مثل هذا القول فى الارض بناء على أن التراب المسحوق غاية السحق اذا نشر يظهر أجزاء صغار متشابهة . وتقرير الجواب أن امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية يحدث اثنينية ما فى الجزء المقسوم و هو المنفك عن الجزء الاخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمى الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك إن كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الاخر لان الاجزاء بأسرها متشاركة فى الطبيعة وإن كان لغيرهما أمكن الانفكاك نظراً الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية فى إمكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما فى امكان الاتصال فلا دخل له فى الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبنى على تشابه الاجزاء فى الطبيعة و حينئذ يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة .

يجوّزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيّة ، وقسّم التي باختلاف عرضين إلى مايكون بسبب عرضين قارّين وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيّين ، وأراد بالقارّ ما للموضوع في نفسه ، وبالإضافيّ ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره ، وإنّما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأنّ الجميع مما يجوّزونه ، ثمّ بيّن أنّ كلّ قسمة من هذه تحدث اثنينيّة في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كلّ واحد من ذينك الإثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع مايخرج منهما ممّا يوافقهما في النوع والماهيّة غير مختلفة فيماتقتضيه . وإنّما قال « طباع كلّ واحد » ولم يقل طبيعة كلّ واحد لأنّ الطباع أعمّ من الطبيعة وذلك لأنّ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتيّة الأوّليّة لكلّ شيء ، والطبيعة قد تختصّ بمايصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أوّلا وبالذات من غير إرادة ، ثمّ ذكر أنّه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الإتّصال حكم المتّصلين ، وحكم المتّصلين في قبول الإنفكاك حكم المتباينين .

قوله :

☆( اللّهم إلّا من عائق [مانع] خارج من طبيعة الإمتداد لازم أو زائل )☆

هذا ما أشرنا إليه من أنّ بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الإمتداد مقارن له ، ويكون لازماً كما في الفلك أو زائلا كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا ، وكأنّه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متّصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكّا عن العنصر ولا تجوّزون انفصال الجزئين منه واتّصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الإمتداد فلم لا تجوّزون مثل ذلك في البسائط المذكورة.

فان قلت : لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادىء الاجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة . فنقول : لو صح هذا فهو كلام غير ماذكره الشارح .

والاولى أن يقال إن تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذاك الجسم فلا بد أن يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أو زايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصغارة او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب . وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل على انه جعل تلك

فيقال له : إنما نذهب إلى ذلك لمانع وهو أن الصورة الفلكية أعني النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إياه عن قبول الإنفصال والإتصال بالغير وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فإذن لا مانع لها من حيث هي عن الإنفصال والإتصال .

قوله :

☆( ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه )☆

معناه أن كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الإنفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إن نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للإنفصال الإنفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام إلى ذكره في أثناء حل هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

---

الاجزاء متشاركة فى الحكم لاجل تشاركها فى طبيعة الامتداد و ليت شعرى اذا بنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك و العنصر فانه إذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض فيكون أقسامها غير مخالفة لها فى امكان الانفكاك لانها متشاركة فى الطبيعة لم يتوجه أن يقال ان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك أجزاء الفلك لتشاركها فى مفهوم الامتداد أما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال و ظهر الجواب . و اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا أن كل جسم فرض من شأنه أن يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بأن هذا جزء للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية و لا خفاء فى أن هذا الحكم إنما يصح لو أمكن أن يكون له جزآن فى نفس الامر أحدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسمية أمكن أن يكون له جزآن فى نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام : لانسلم أن الاجسام متساوية فى الجسمية على مامر ، ولئن سلمناه فغاية مافى الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها مايصح على الاخر لكن كل منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز أن يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الاخر فى المهية و كيف لايجوز ذلك و

أيضاً بأنّ الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الإنفصال ومتجدّدة عند الاتّصال وهى أُمور متشخّصة ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها . وجوابه أنا سلّمنا أنّ وقوع الإختلاف بسبب الموانع ممكن وأوردا اعتراضات أُخر تجرى مجرى هذين .

☆( تنبيهٌ )☆

☆( وكلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنّه لايوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنينيّة ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أى لا يوجد ذلك النوع إلّا شخصاً واحداً ، و كيف يوجد اثنينيّة أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعيّ )☆

هذا الفصل لايوجد في بعض النسخ ، ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ، وفي بعضها بلا ترجمة ، ويشبه أنّه كان حاشية فأُثبت في المتن سهواً و ذلك لأنّه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر . قال الفاضل الشارح في شرحه : كلّ ماهيّة إمّا أن يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة فإذن لا يحصل منها إلّا شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخّص الشخص الّذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازما لم يحصل منها إلّا شخص واحد لا يقبل الإنفكاك ، وإلّا

---

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التى كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ، ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين و امتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لايجوز ذلك ههنا أيضاً . و الجواب ظاهر والنظر فى القسمة أن المهية لاتتناول الجزئين الحقيقى اذا المهية مشتقة عما هى ، وهى التى يقال فى جواب ماهو والمقول فى جواب ماهو لايكون الا كليا . نعم لو عنى بالمهية الامر او الشىء كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل و التكاثف يطلقان فى المشهور على انتفاش الاجزاء و اندماجها و فى الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شىء فيه ويصغر من غير نقص شىء منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك أنه ثبت أن للجسم هيولى و الهيولى لامقدار لها فى نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء فجاز أن يكون الهيولى فى وقت مقدرة بمقدار أصغر و فى آخر بمقدار أكبر . أولا يرى أنه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذى يبقى فيها و زاد فى مقداره لامتناع الخلاء . م

فيلزم الخلف . و في مصدر هذه القسمة نظر لأنّ الماهيّة المعقولة لايكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة إلّا إذا عنى بالماهيّة غير ما اصطلحوا عليه .

☆( تذنيبٌ )☆

☆( أليس قد بان لك أنّ المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرميّة من حيث هي صورة جرميّة مقارنة لماتقوم معه ، ويكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيوليها و شيئاً هو في نفسه لا مقدار ولاصورة جرميّة له فاعرفها ولاتستبعد أن لايتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقدر معيّن دون ماهو أكبر أو أصغر منه )☆

يريد بيان صحّة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيّين . قال الفاضل الشارح : هذه المسئلة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذ لم تكن من بيان مقوّمات الجسم المقصود في هذا النمط سمّاها تذنيباً ، والمشهور عند الجمهور أنّ العظيم لا يصير صغيراً إلّا إذا كان أجزاؤه منتفشه فتندمج أو يتحلّل بعض الأجزاء و ينفصل ، والصغير لا يصير عظيما إلّا بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّا فالشيخ أزال ذلك الإستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإنّ ذلك يقتضي تجويز تبدّل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراو بالعكس ، وهذا لايفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لأنّ هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعيّن لسبب يقارنها بل يفيد التجويز و إزالة الإستبعاد ، ولذلك قال الشيخ « ولاتستبعد» واحترز عن الفلك بقوله « أن لايتخصّص في بعض الأشياء » ويوجد في بعض النسخ بعد قوله « ولاصورة جرمية له» ولتكن هذه هي الهيولى الأُولى وقيّدها بالأُولى لأنّ مادّة كلّ مركّب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

☆( إشارةٌ )☆

☆( يجب أن يكون محقّقاً عندك أنّه لا يمتدّ بعدٌ في ملاء أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير النهاية وإلّا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لايزال البعد بينهما يتزايد ، ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون

هناك إمكان زيادات على أوّل تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأنّ كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ، وأنّه زيادات امكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ، وإلّا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حدّ ليس للزائد عليه إمكان )☆

هذه مسئلة تناهي الأبعاد وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعيّ،[1] وهي أيضاً مبدء لمسائل أُخرى : منها مسئلة إثبات محدّد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيّات ، ومنها مسئلة امتناع انفكاك الصورة ومايتبعها أعني المقدار عن الهيولى وهي من علم مابعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة أوردها هيهنا . وقد دلّ بقوله «يجب أن يكون محقّقاً عندك» على أنّها إحدى المطالب الجليلة .

قال الفاضل الشارح : لمّا بيّن الشيخ أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة

(١) قوله «هذه مسئلة تناهي الابعاد و هي إحدى المقاصد فى العلم الطبيعي» هيهنا مباحث خمسة : الاول أن تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لماتبين من أن العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتيه للجسم الطبيعي من جهة المادة ، وتناهي الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي . الثانى أن اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلايكون المحدد موجوداً . الثالث أن اثبات المحدد الجهات من مسائل الطبيعي و كان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا أنهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدودو بعضها متحدد ، وتحديد الجهات وتحددها لايتصوران الا فى الجسم و فى المادة . الرابع أن بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة و عن قريب ما يتبين مما يقوله الامام . الخامس أن امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام . قال الامام : كان الشيخ يتكلم فى اثبات الهيولى و سيتكلم بعد فى أحكام الهيولى و الصورة فكيف أدرج هذه المسئلة فى البين و هى غريبة عن أحكام الهيولى . و أجاب بأنه لمابين تركيب الجسم من الهيولى و الصورة أراد بعد ذلك أن يبين أن الصورة لا ينفك عن الهيولى ، ثم ان المادة لاتنفك عن الصورة و كان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه و كل متناه مشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل و الشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسميه لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين أن الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى و قد ذكر الشيخ فى الشفاء فى خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذه أن الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة ، و فى هذا الكتاب جوابا عن السئوال الاول أن الطبيعة الجسمية نوعية و هى محتاجة فى بعض الصور الى

أراد بعد ذلك أن يبيّن امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كلّ جسم متناه وكلّ متناه مشكّل فالجسميّة لاتنفكّ عن الشكل والشكل لايحصل إلّا مع المادّة فالجسميّة لاتنفكّ عنها . وهذه حجّة عوّل عليها أفلاطون في أنّ الأبعاد لا تفارق المادّة فإنّ الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة إلهيّات الشفاء أنّه ليس يجوز أن يكون بعدٌ قائم لافي مادّة لأنّه إمّا أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأنّ وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهيا فانحصاره في حدّ محدود و شكل مقدّر ليس إلّا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلّا لمادّتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال .

ثمّ قال وهذه المسئلة أعني إثبات تناهي الأبعاد مبنيّة على أربعة مقدّمات : الأولى (١) أنّ الأبعاد الغير المتناهية لولم تكن ممتنعة لصحّ أن يخرج من نقطة واحدة

---

المادة فتكون محتاجة فى جميع الصور الى المادة . و جوابا عن السؤال الثانى أن الجسمية قابلة للانفصال الوهمى و كل قابل للانفصال الوهمى قابل للانفصال الانفكاكى فهو مشتمل على المادة و هذا كله صريح فى أن الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف أراد أن يبينه بعد ذلك . و قل لى اذا كان المراد ذلك فأى حاجة إلى بيان لزوم الشكل . أولم يكف فى ذلك أن يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصراً فى حد معين و انحصاره فى حد معين لايكون الا لانقطاعه و انفصاله و الانفصال انما يكون من قبيل المادة و العجب العجيب أن المقدمات التى ر تبها ليست تستلزم الا أن الجسم مشتمل على المادة : فلو كفى فى بيان أن الجسمية لاينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات و الا بطل الكلام بالكلية . و الوجه المعير بمعيار النظر الصحيح أن يقول لما ثبت أن الاجسام مركبة من المادة و الصورة و لاشك أنها مشتركة فى عوارض أراد أن يبين أن بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهى و التشكل و المقدار ، و أن بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع و التحيز لكن مالم يتضح أن التناهى و التشكل يعرض الاجسام لم يتبين أن عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهى الابعاد و لما كان كلامه أولا فى اثبات المادة أردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ، ثم بين عوارض الصورة فى فصل تالى لتلك الفصول ، ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئاً . م

(١) قوله « وهذه المسألة أعنى تناهى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى » الدلالة المذكورة على اثبات تناهى الابعاد كانت فى سالف الزمان أن قال قوم لو أمكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتداد ان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهى

امتدادان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلّث يمتدّان إلى غير النهاية ، والثانية أنّه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الأوّل ذراعا والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً بنصف ذراع وهلمّ جرّاً ، وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد

---

محصورا بين حاصرين و انه محال . و اعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لانسلم أنه يلزم منه وجود بعد بين الخطين غيرمتناه غاية مافي الباب أن يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم أن يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والتزايد على المتناهي بقدر متناه لابد أن يكون متناهيا و هذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لايزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ، ثم قال وإن اشتهى احد بيان أن لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجود فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايداً على البعد الاول بما لانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف . و أقول : المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس إلا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على آخر الا بقدر واحد متناه ، وأيضا اما أن يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لايثبت ، فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة ، وان لم يثبت تبين الخلف سواء تساوت الزيادات أوتناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ، و يمكن أن تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال : اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع ثم فرضنا بعداً آخر يزيد عليه بقدر ثم اخر متزايدة بذالك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلابد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل ، وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي ، وايضا نسبة زيادة الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية أما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج

بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول. ألاترى أنّا إذا نصّفنا خطّا وجعلنا أحد نصفيه أصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر، ثم ننصّف النصف الباقي و هلمّ جرّا إلى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كلّ مقدار للإنقسامات الغير المتناهية فإذن كانت الزيادات الّتي يمكن ضمّها إلى الأصل غير

بقدر تزايد الخطين حتى لوامتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصارا ظاهراً ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض لاتناهي الابعاد ومع فرض الساقين على ذلك الوجه و لا يلزم منه استحالة اللاتناهي فمن الجايز استحالة الساقين على ذلك الوجه. واجابه بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة أقسام متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام و كل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتهما ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعداً بينهما في اى موضع كان حدث زاويتان مستاويتان لانه مثلث متساوى الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة فيكون مثلث متساوى الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهيا فمجموع الستة متناه، أو يكون غير متناه فيلزم انحصار مالا يتناهي بين حاصرين. واقول: لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن أن يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون الزوايا متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم ستة أقسام و يلزم الخلف لكن الطريقة التى سلكها الشيخ أدق و اشمل لانه يكفى فيها أن تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولايحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد. و اذ عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح: أما قوله والثانية أنه يجوز ان يوجد بينهما أبعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم أن الزايد اما على سبيل التساوى أو على سبيل التناقص أو على سبيل التزايد، والتزايد على سبيل التناقص لايفيد لانا نريد أن نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطاً بقدر شبر و يجعل الخط الاول نصف شبر ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً ثم ننصف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثا و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام إلى مالايتناهى ومع ذلك لايكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل انقص من شبر واحد، وأما اذا كان التزايد على سبيل التساوى فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا علم أن المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير

متناهية ، و الأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخط الأول المنصف فثبت أن هذه الزيادات إذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أما إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل و لما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذى لاينافي حصول الزائد ،

النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه فى الطول ضرورة أن المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين وهو الخلف فالاولى أن يقال لولم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من أن وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة فى تزايد الابعاد فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان أفاد المطلوب ايضاً الا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً لم يحتج الى فرض ذلك الزايد ، وأما قوله و أية زيادات أمكنت فالامام زعم أنه قضية موضوعها أية زيادات أمكنت و محمولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها ويتبين هذه القضية بقوله والافيكون امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها بعد وهذه هى القضية التى دل عليها قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع الزايد عليها قد وجد فى واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه ولا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها نعم لايبقى لقوله و أية معنى على ذلك التفسير بل الواجب أن يقال والزيادات الممكنة ، وأما الشارح فقد نصب أية زيادات فيكون عطفا على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى أن كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات أى مجموع كان فى بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهى مع الزايد عليه فى بعد فظاهر و أما أن كل مجموع زيادات فلانا اذا فرضنا عشر زيادات فى عشرة أبعاد فلا بد أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر فى بعد فوقها و هو البعد الحادى عشر و لما كان كل زيادة وكل مجموع فى بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله ويمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وظهر معنى التعليل باللام وعلى ماجرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زايداً لامعلل للام ولا لان فايدة ويمكن أن يقال الواو فى أية زيادات تصحيف والاصل كان فأية فهو معلل لان وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد إلا أنه زاد بقسمين الاول منهما مستدرك اذ يكفى أن يقال إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لايوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلاحاجة إلى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم إلا اذا أراد التزام محال آخر وحينئذ لاينتج الملازمة

الثالثة أنّه يجوز أن يفرض بين الإمتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أوّل تفاوت يفرض بغيرنهاية ، الرابعة أنّ كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكلّ بعد أخذته وجدت جميع الزيادات الّتي دونه موجودة فيه . ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيّد الخلاء في صدر الفصل بقوله « إن جازوجوده » لأنّ الخلاء عنده ممتنع الوجودفلايصحّ وصفه بكونه متناهيا بل يصحّ أن يقال لوثبت وجوده لكان متناهيا . قوله « و إلّا فمن الجائز أن يفرض امتداد ان » إلى قوله « يتزايد » بيان المقدّمة الأولى . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما » إلى قوله « من الزيادات » إشارة إلى المقدّمة الثانية . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد » إلى قوله « بغيرنهاية » إشارة إلى المقدّمة الثالثة . قوله « ولأنّ كلّ زيادة توجدفإنّها مع المزيد عليه قدتوجدفي واحد » إشارة إلى المقدّمة الرابعة .

قال : ثمّ شرع في تركيب الحجّة عنها قوله « وأيّة زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن » شروع في الحجّة ومعناه كلّ واحد من زيادات يمكن وجودها فإنّما يمكن أن يشتمل عليها بعد . ويبيّن هذه القضيّة بقوله « وإلّا فيكون إمكان وقوع الأبعاد » .

---

بين عدم البعدوأعظم الابعاد والمطلوب ذلك ، ولوحاول ملاحظة مافى الكتاب لقال إماأن لايكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية أو يكون ، وهما محالان : أما الاول فلانه لولم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد واذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد لم يكن بعض تلك الزيادات فى بعد فيكون بعد لايكون زيادة فى آخر فهو آخر الابعاد و حينئذ ينقطع الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ، وأما الثانى فلانه يلزم أن يكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين و اليه أشار بقوله فتبين أن يكون هناك امكان أن يوجد بعد بين الامتدادين . وتحرير المنع أن يقال لانسلم أنه اذا كان كل واحدة من الزيادات فى بعد يجب أن يكون جميع الزيادات فى بعد لجواز أن لايكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموعى فان قلت : او لم يكن كل الزيادات فى بعد لا يكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة فى بعد . فنقول : لا نسلم اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد يلزم أن لايكون بعضها فى بعد بل اللازم أن المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية . لايقال : اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما أن لايكون شيء منها فى بعد أو

أقول: ويحتمل أن يكون قوله «وأيّة زيادات أمكنت» متعلقا بماجعله مقدّمة رابعة أى وأيّة زيادات أمكنت إذا أُخذت معاً فإنّها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله «فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضيّة معلّلة بقوله «ولأنّ كلّ زيادة» فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام. ويكون تقدير الكلام ولأنّ كلّ واحد من الزيادات وكلّ مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية. وعلى الوجه الذي فسّره الشارح لايكون للام التعليل في قوله «ولأنّ» معلّل ولالإيراد لفظة أنّ وجه.

قال: وتركّب البرهان أن يقال: إمّا أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لايكون، والثانى باطل لأنّه لايخلو إمّا أن يوجد بين الإمتدادين بعد لايوجد فوقه بعد آخر أولايوجد، والأوّل يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل، والثاني يقتضى أن لايكون هناك زيادة إلّا وهي حاصلة في بعد آخر فإذن صدق على كلّ زيادة أنّها حاصلة في بعد، ومتى صدق على كلّ واحدة أنّها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنّه حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الإمتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين. هذا خلف. فثبت أنّ القول بلانهاية الأبعاد يؤدّى إلى أقسام كلّها باطلة.

---

يكون بعضها فى بعد وبعضها لا، وأيا ماكان تصدق السالبة الجزئية. لانا نقول: لا نسلم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف و يسعه هذه الدار والكل ليس كذلك. وأجاب الشارح بأن الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات فى بعد بكون كل واحد من الزيادات فى بعد حتى يرد المنع؛ بل علله بكون كل زيادة و كل مجموع فى بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب أن يكون فى بعد لانه مجموع وكل مجموع فى بعد. وفيه نظر لانه إن أراد بالمجموع المتناهى فمسلم أن كل مجموع متناه فهو فى بعد لكن لايلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية فى بعد، وان أراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا أوغير متناه فلا نسلم أن كل مجموع فى بعد والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منع الشخصية، ولو ثبت هذه المقدمة كفت فى اثبات هذا المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة فى بعد، ولاالى قوله فيكون امكان وقوع الابعاد ومابعده من المقدمات حاجة اصلا. ولست أدرى كيف يبين تلك الملازمة أى بين عدم البعد الغير المتناهى وأعظم الابعاد فان بينها بما نقل عن الامام

قال: وجميع هذه المقدّمات جليّة إلّا مقدّمة واحدة وهي قولنا لمّا كان كلّ واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكلّ حاصلا في بعد فإنّ للمطالب أن يطالب عليه بالدليل. وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمرّ البرهان و إلّا سقط.

وأقول: إنّه لم يجعل كون الكلّ حاصلا في بعد معلّلا بكون كلّ واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معلّلا بكون كلّ واحد و كلّ مجموع يمكن أن يوجد أيضا حاصلا في بعد. والفاضل الشارح لمّا جعل قوله «وأيّة زيادات أمكنت» غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة، وأمّا على الوجه الّذي فسّرناه فليس كذلك لأنّه إذا ثبت حصول كلّ مجموع موجود في بعد و كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد.

ثمّ قال: لمّا كانت هذه القضيّة يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد إثباتها بإبطال نقيضها وهو قوله «وإلّا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى

---

وهو أنه لولم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادة فى بعد آخر والا كان كل زيادة فى بعد آخر فيكون جميع الزيادات فى بعد وهو محال فالمنع وارد، وكذلك ماذكرناه من أنه اولم يوجد جميع الزيادات فى بعد فبعض الزيادات لا يكون فى بعد لجواز أن يكون كل زيادة فى بعد ولا يكون الجميع فى بعد، وأما أن كل مجموع زيادات فى بعد على تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا، و الحق فى هذا المقام أن يوجه الكلام من الابتداء هكذا اولم يكن الابعاد متناهية جاز أن يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لايزال البعد بينهما يتزايد و جاز أن يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية و لان كل زيادة فى بعد فلا بد أن يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه اولم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه و ذلك لانه ان لم يكن فى الابعاد الغير المتناهيه زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرض يكون نسبته إلى زيادة بعد آخر نسبة المتناهى الى المتناهى لكن نسبة كل زيادة بعد الى آخر نسبة بعد عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون عدد الزيادات متناهياً، وأيضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادت غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة و ينعكس بعكس النقيض الى أنه اولم يكن بعد فى

حدّ ليس للزائد عليه إمكان » قال المراد منه بيان المحال الّذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنّه لولم يوجد بعديشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لايحصل مافيه من الزيادات في بعد آخر، وحينئذ لايوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحدّ معيّن لايمكن أن يوجد ماهو أزيد منه .

قوله :

☼( فيكون إنّما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الّذي في القوّة )☼

يعني يلزم من ذلك أن لايوجد بعد مشتمل إلّا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية الّتي هي موجودة بالقوّة .

قوله :

☼( فيصير البعدبين الامتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لايتجاوزه في العظم )☼

---

الابعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعدآخر وهو أعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان والاكان هناك بعدأعظم مما فرض أعظم الابعاد فتعين وجود بعدمشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين وانه محال فان قلت : اذن تثبت تناهي الزيادات وآخرالابعاد وقد فرضناهما غيرمتناهيين فهوخلاف المفروض فأي حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل ألزم خلفاً ثالثاً وانما التزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس فان قلت : المحال لا يلزم الامن المجموع و من الجايز أن يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلايلزم استحالة عدم تناهي الابعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن المحال مانشأ إلامن فرض عدم تناهي الابعاد كأنه قيل لوكانت الابعاد غيرمتناهية يلزم أن يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فالملزوم مثله . وقد تبين مما قررناه أن تصوير البرهان لايحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل و أن يكون كل زيادة في بعد ، وأن قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجة ، وأن قوله لان كل زيادة يوجد كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لولم يوجد لزم أن لايكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء ، وأن قوله فيكون انما يمكن وجود البعد

أي إذا كان لإمكان الأبعاد الّتي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهى البعد بينهما إلى بعد لايوجد ماهو أعظم منه .

قوله :

☆( وهناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولاينفذان بعده )☆

أي إذا انتهى إلى بعد لايوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما .

قوله :

☆( وإلّا أمكنت الزيادة على أكثر مايمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود . و ذلك محال )☆

أى إن لم ينقطع الإمتدادان فقد يوجد بعد أعظم ممّا فرض أنّه أعظم الأبعاد و حينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية الّتي فرضنا أنّه لايمكن الإشتمال على أكثر منها . وهو محال . فقوله « و هو ذلك المحدود » أى أكثر مايمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأوّل قال:فظهر من جملة ذلك أنّه لولم يصر بعد واحد

المشتمل على محدود أى لايمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لادخل له فى الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزايد عليه امكان . فان قيل : هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع تلك الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهى الامتدادين فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لايمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب. والجواب أن تناهى الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولايكون ، وأياما كان يلزم أن يكون الامتداد ان متناهيين هذا خلف . قال الشارح : اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لايكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه أن يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لان السلب الجزئى نقيض الايجاب الكلى لا نقيض ايجاب الكل بخلاف الجواب المسعودى فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات فى بعد يكون بعض الزيادات غير موجود فى بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية .

و اعلم أن هذ البرهان لايدل الاعلى امتناع اللاتناهى من الجهتين الطول والعرض أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لوفرض اللاتناهى من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة و ينفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان

مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الإمتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرّح به اعتماداً على فهم المتعلّم .

قوله :

☆( فتبيّن أنّه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين الأوّلين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين . هذا محال)☆ .

ومعناه ظاهر. قال : فإن قيل : الحجّة مبنيّة على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك لايمكن إلّا مع فرض تناهى الإمتدادين إذلو كانا غير متناهيين لكان لابعد إلّا وفوقه بعد فلابعد هو آخر الأبعاد فإذن دليلكم مبنىّ على مقدّمة لايمكن إثباتها إلّا بعد إثبات المطلوب . فنقول : لاشك أنّا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لايضرّنا ؛ لأنّا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدّى إلى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا ؛ وذلك لأنّا نقول : إمّا أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أولايكون ،

---

انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض و على هذا لايتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسمانى فان الشكل هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالشىء و ذلك يتوقف على تناهى الامتداد الجسمانى فى ساير الجهات فلايكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلابد من الاستعانة بأحد البرهانين الاخرين .

و أما برهان المسامتة فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازلخط غير متناه و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامتة فلابد أن يوجد فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول نقطة المسامتة لكنه محال فى الخط الغير المتناهى أما بيان الشرطية فلان المسامتة ماكانت ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استحالة التالى فلوجهين أحدهما أن كل نقطة يفرض فى الخط الغير المتناهى هى أول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة فى المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية أصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهى مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة ، و الثانى أن المسامتة مع أى نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية و المسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض أول نقطة المسامتة لايكون أول نقطة المسامتة هذا خلف . و نحن نقول : بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتاً لخط غير متناه ثم نحرك القطر الى الموازاة وجب أن يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة و هو باطل . بيان الملازمة أن المسامتة كانت ومابقيت فلابد أن يكون لها نهاية ، وأما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى أنها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع

فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنّه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الّذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات ، و إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، و الّذى هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر ، و لكان ذلك الفوقانيّ مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف . فثبت أنّ الشكّ المذكور مؤكّد لهذه الحجّة . أقول : هذا القسم الأخير الّذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متّصلة غير واضحة اللزوم فإن تطرّق خلل إلى هذا الكلام فإنّما يكون منه . وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمّد المسعوديّ هذا المعنى بعبارة اخرى : هى أنّ كلّ واحدة من الزيادات الغير المتناهية إمّا أن يكون حاصلا في بعد آخر فوقه أو لا يكون ، فإن لم تكن كلّ زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا و كانا متناهيين، وإن

---

النقطة التى فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة فكل سمت مسامتة فبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامتة ببعض تلك الزاوية أو ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بهما فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو محال . فاذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فليسم هذا برهان الموازاة .

فان قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ماذكرتم فى بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب أن يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول نقطة المسامتة أو آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر إنما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامتة أو آخرها لم يكن أولا وآخراً .

الثانى أن هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد لانا إذا فرضنا أطول الابعاد أعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة إلى المسامتة يحدث زاوية فى المركز وليفرض أن المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد أن يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتداً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لانسلم أن المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وإنما يكون

كان كلّ زيادة منها حاصلة في الغير فإمّا أن يكون الكلّ حاصلا في بعد أولا يكون ، و محال أن لا يكون لأنّا قد بيّنا أنّ البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الأوّل مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أنّ تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأوّل أنّ ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ، الثانى أنّ البعد المشتمل على جميع الزيادات إن كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنّه لا يشتمل على مافوقه ، و إن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بلانهاية الإمتدادين يفضى إلى أقسام كلّها باطلة ، و الغرض من إيراده أنّ تالى المتّصلة المذكورة أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيهنا لعدم حصول كلّ زيادة في بعد فصارت هذه المتّصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك ، و إنّما بقى الإلتباس هيهنا في استلزام كون كلّ زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلا في بعد على مامرّ ذكره . فهذا مايمكن أن يقال في هذا الموضع ، وإنّما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لأنّه بذل المجهود فيه .

---

كذلك لوكان هناك مسامتة ببعض الزاوية وإنما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولوكان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وإنه محال .

والجواب عن الاول أن لزوم نقيض التالي لا يبطل الملازمة فان لاتناهى الابعاد محال والمحال جاز أن يستلزم النقيضين . على أنا نقول : لوكانت الابعاد غير متناهية وتحركت القطر من الموازاة الى المسامتة فاما أن يوجد أول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى أولا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية .

وعن الاخرين بأن الاحكام المذكورة وان كانت أحكاما وهمية الا أنها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لابد للمسامتة الحادثة من أول نقطة فى الوهم لكن لا يتعين نقطة فى الخط الغير المتناهى للاولية بخلاف الخط المتناهى .

وأما برهان التطبيق و هو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الاخر و يفصل من الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل فى الذهن خطان غير متناهيين أحدهما زايد على الاخر بذراع فاذا

قوله :

☆(وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية)☆

الوجه الّذى يستعان فيه بالحركة هو المبنىّ على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخطّ غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخطّ أوّل نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كلّ نقطة فيلزم الخلف ، و الوجه الّذى لايستعان فيه بالحركة هو المبنىّ على تطبيق خطّ غير متناه من إحدى جهتيه دون الأُخرى على مايبقى منه بعد أن يفصل من الجهة الّتي يتناهى فيها قدرٌ ما منه ، و بيان امتناع تساويهما لا متناع كون الجزء مساوياً للكلّ ، و امتناع التفاوت في الجهة الّتي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة الّتي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران .

☆(إشارة)☆

☆(فقد بان لك أنّ الإمتداد الجسمانىّ [1] يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعنى في الوجود)☆

---

قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثانى بالثانى وهكذا فاما أن يكون فى مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص أولا فان وجد فى مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما إما فى جانب التناهى وهو محال لفرض التطبيق، واما فى الجانب الاخر فينتهى الناقص بالضرورة والزايد لايزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وإنه محال ، وإن فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من أحد الطرفين ويساق الكلام فى كل منهما ، ويمكن أن يتصور على أى خط كان غير متناه من الطرفين أو من أحدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد أحدهما على الاخر بما بين النقطتين وتبين تناهيهما بالتطبيق . م

(١) قوله « فقد بان لك أن الامتداد الجسمانى » تقريره على محاذاة الشرح أن الامتداد الجسمانى ملزوم للشكل و الشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الاول . فهو أن الشكل عرفه أقليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أوحدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها ، وأما ما أحاط به حدود فكالمثلث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفى

يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسميّة عن الهيولى فبيّن أوّلا لزوم الشكل للصورة بتوسّط التناهى ثمّ بنى البرهان عليه ، أمّا بيان الأوّل فهو أنّ الشكل وإن قيل في تعريفه إنّه ما أحاط به حدّ أوحدود لكنّه إذا حقّق كان ماهيّته من الكيفيّات المختصّة بالكميّات ، والحدّ في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإذن الشيء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسمانىّ متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله « فقد بان لك أنّ الإمتداد الجسمانىّ يلزمه التناهى فيلزمه الشكل» وفائدة قوله « أعنى في الوجود » أنّ الإمتداد لايستلزم الشكل من حيث ماهيّته لأنّه يمكن أن يتصوّر غير متناه وحينئذ لايكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّه في الوجود لاينفكّ عن شكل ما لوجوب تناهيه .

قوله :

☆(فلايخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثّر فيه ، أو يلزمه لسبب الحامل والأمور الّتي تكتنف الحامل) ☆

---

هذا التعريف إبهام لان مفهوم مالم يتعين فجنسه غير متعين، وتحقيق المهية إنما يتم بذكر الجنس والفصل ، وايضاً ما أحاط به حد أوحدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعى لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات أى الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد أوحدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد اوالحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما أحاط به حد أوحدود لكن عروضها له لامن تلك الجهة بل من جهة اخرى ، ولما ثبت أن كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا وفى قوله «بين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى» اشارة الى دقيقة وهى ان الشكل متأخر فى الرتبة عن التناهى اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم .

وأما بيان الثانى فهو أن لزوم الشكل للامتداد اما أن يكون للحامل و ما يكتنفه مدخل فيه أو لايكون له مدخل أصلا بحيث لوا نفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازماً له ، وحينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد واما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لامزيد عليها ، و هذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الاقسام أربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفسها ، أولما يكون حالا فيها، أولما يكون محلا لها ، أولمالايكون حالا فيها ولامحلا

قال الفاضل الشارح: تركيب الحجّة أن يقال: لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون لنفسها، أو لما يكون حالاً فيها، أو لما يكون لها محلّاً، أو لما لا يكون حالاً ولا محلّا، هذه قسمة منحصرة و ثانى الأقسام محذوف لظهوره؛ وذلك لأنّ الحالّ إن كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء مايقتضيه الجسميّة، و إن لم يكن لازما فيستحيل أن يكون علّة لوجود ماهولازم أعنى الشكل و باقى الأقسام مذكور.

وأقول: كلام الشيخ مشعر بأنّ الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال: لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادّة وما يكتنفها، أولا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادّة ولواحقها في ذلك اللزوم، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة، أولشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لارابع لها. ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام ممّا لاحاجة إليه ولا هو مطابق للمتن.

قوله:

---

لها و الاول باطل لانه لوكان المقتضى للشكل نفس الجسمية لزم تساوى الاجسام بأسرها فى الشكل والمقدار، وتساوى شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية متساو لكلها فى المهية و التساوى فى العلة يوجب التساوى فى المعلول، والثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذى يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم، وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر: لانه لوصح ما ذكره يلزم أن لا يكون الشكل لازماً للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية، أو لغيرها فان كان لغيرها فاما أن يكون لازماً لها، أولا والكل باطل: ثم ان المحال الذى يقتضيه نفس الجسمية بناء على أنها طبيعة نوعية و ليس يجب أن يكون الحال فى الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازماً. فلان قلت: اذا كان الحال لازماً للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال. فنقول: والمحال انما يلزم لوكان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها، وأما اذا اقتضته بواسطة شىء آخر فلا يلزم منه محال ولئن سلمناه الكلام فى الشكل المعين كما سيجىء وهو غير ممتنع الزوال. فقد بان أن هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يراجع إلى القسم الاول فلوكان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم، وذكر الشارح أن الاقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسمية إما من حيث الانفراد عن المادة، أولا بل من حيث المقارنة بالمادة، والاول اما لنفس الجسمية أو لغيرها. وفيه تساهل لان مالا يكون من حيث الانفراد لايلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز أن يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لاتنحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ماقدمناه. م

☼( ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و هيئات التناهي والتشكّل ، و كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه مايلزم كلّيته) ☼

هذا أوّل الأقسام[1] و هو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادّة ، ومايكتنف المادّة من اللواحق كالفصل والوصل ، و سائر ما يحتاج فيه إلى المادّة من الإنفعالات وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أوّلا في نفس المقادير و ذلك لأنّ الإختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل والوصل و التخلخل

(١) قوله«هذا اول الاقسام» قد تبين أن لزوم الشكل اما لنفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للقابل فنقول : القسمان الاولان باطلان أما الاول فقد حرره الشيخ أولا بأن الشكل لازم للجسمية بنفسها وهي منفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتعجن وغيرها ، وانما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى أن الجسمية او اقتضت الشكل بذاتها بحيث لايكون للمادة ولو احقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلاثة امور مترتبة :

الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لايكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال مقدارهما الى مقدار واحد ، أو بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائين فزال مقداره الى مقداريهما ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً ، أو بالكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف . و بالجمله الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير. والمقدر خلافه هذا خلف . لايقال : المفروض أن ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى أن لايكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ، ويمكن أن يعترض على هذا التوجيه بأن الاجسام لاشك في اختلافها بالفصل والوصل و التخلخل و التكاثف و الكيفيات المقتضية لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان ، و الاولى أن لايحمل الفصل و الوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني ، وحينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما أن يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض ، أو في الجسم الواحد وهو إنما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل و التكاثف و اختلاف الاشكال على الشمعة، ولا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت :تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال . فان قلت : ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة أن يتصل جسماً واحداً كما في العنصر والفلك. فنقول : ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب . واعلم أن لهم في إثبات المادة مسلكين : مسلك الانفصال

والتكاثف والكيفيّات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادّة عن غيرها، ثمّ فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكّلات وإنّما قال «هيئات التناهي» ولم يقل التناهي لأنّ التناهي لا اختلاف فيه، والفرق بين هيئات التناهي والتشكّل هو الفرق بين البسيط والمركّب وذلك لأنّ هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكّل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثمّ قال: وحينئذ يجب أن يلزم كلّ جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكلّ من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقلّ قليل من

---

وقد سبق، ومسلك الانفعال وهو أن في الجسم فعلا وانفعالا، ويجوز أن يكون أمر واحد منفعلا وفاعلا ففي الجسم أمران يفعل بأحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة، والفعلية تابعة للصورة، والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه، وأما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجايز أن يكون ما به يفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية و ليست مادية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوى في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير و اختلاف المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركا. أجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض، والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض، اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل. لايقال: إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لايدل الا على أن الشكل في الجملة لازم للامتداد، وإن أردتم مطلق الشكل فلا نسلم أنه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجايز أن لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال الخاصة على المادة. لانا نقول: لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد أن يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لولم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان أحد الاشكال المعينة لازماً أطلق عليه اسم اللازم.

الثالث أن تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى أن الكل و الجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل و الجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر أن يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوى أكثر كثير منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بنفي لازميهما وهو تساويهما في اللوازم، وإنما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه

الإمتداد لكان الموجود من المقدار مالو فرض أكثر كثير منه ، و إذن لا يكون الجزئيّة ولا الكلّيّة ولا القلّة ولا الكثرة . والفرض بيان امتناع فرض الكلّيّة والجزئيّة في الأصل بأنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بأن يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ و ذلك لأنّ اختلاف الكلّ والجزء فرع على التغاير و التغاير في الإمتداد لا يتصوّر إلّا بعد وجود المادّة . فالحاصل أنّ المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد و هو عدم التغاير في الأجسام ، و إنّما عبّر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهّم(١) الإمتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام فى المقدار ، وبعض اللازم الثانى لانه تشابه بعض الاجسام فى الشكل فهو ليس بلازم ثالث ، ولان الشيخ سيصرح فى جواب النقض بأن الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءاً ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وإن كانت مذكورة فى الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها فى نفس الامر ، ودفعاً لتوهم من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخرين فان من الجائز أن يقتضى الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة فى هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر فى الاستدارة و ذلك لان اللازم الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لوكان بعض الاجسام مقدراً بذراع و بعضها بذراعين اختلف الاجسام فى المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ، وأن يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين و من البين بطلانه . و الحاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام فى المقدار لان تغايرها فى المقدار يتفرع على المادة فاللازم شىء واحد بالحقيقة ، ويلزمه تشابه الاجسام فى المقادير و الاشكال و الكلية و الجزئية ، والشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للايضاح ، وربما يظن أن المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافى توقف تغايرها من وجه آخر على المادة . وهيهنا بحث وهو أن اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى لا يلزم أن لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصاً أو طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن إلا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصى يتوقف على المادة كالاختلاف النوعى م

(١) قوله «والفاضل الشارح» قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفرداً بنفسه عن المادة لزم ثلاث محـالات :

الاول استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات لانها متساوية فى مقادير الامتدادات لانها متساوية فى طبيعة الامتداد بناء على أنها نوعية فلو كان المقتضى للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها فى

القسم مقارناً لجميع العوارض المادّيّة كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلّيّة و الجزئيّة منفعلا عن الغير ، والغير فاعل فيه على ماهو عليه في الوجود إلّا أنّه أسقط اسم المادّة منه و حرم التلفّظ بهقولا فقط ، وفسّر قول الشيخ : بأنّ اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثاني تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما . على أنّ كلّ واحد منها محال برأسه ، ثمّ أمعن في الاعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادّيّة المذكورة وأطنب القول فيه بما لايحمله الناظر فيه إلّا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك . وإذا كان فسادجميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قررناه فلا فائدة في إيرادها .

---

المقادير . واعترض عليه بأن اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجايز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لايجوز أن يكون الجسمية متقضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر . وجوابه أن الفرض عدم مداخلة المادة فى ثبوت الشكل و يلزم منه عدم مداخلتها فى ثبوت المقدار ، والاختلاف فى المقدار موقوف عليها فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة .

الثانى استواء الاجسام فى الاشكال للاستواء فى العلة . واعترض عليه بأنه ان اريد الاستواء فى الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة بسائطها باقية فيها، والصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع أن ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز أن يكون الجسمية هى العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك فى الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء فى الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعى للجسم الكرة ، والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء . فان قلت : الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء الشكل الكرى لكنها مختلفة المقادير فهى غير مقتضية لشكل على مقدار واحد معين . فنقول : الاختلاف غير واقع فى الشكل بل فى المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه . و الجواب أنا نختار أن المراد الاستواء فى الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة فى جميع الاجسام و المانع منتف فان مافرض مانعاً إما أن يعطى اختلاف الشكل أولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع ، و إن أعطى اختلاف الشكل فهو مادى وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب و هو من العوارض المادية و إليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسمانى مقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة و التركيب ، ثم نختار أن المراد الاستواء فى الاشكال الطبيعية و التزامه يوجب أن يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة أن بعض أشكالها مثلث و بعضها مربع إلى غير ذلك ، وأما

وله :

☆( ولولزم ذلك بسبب فاعل [١] مؤثّر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانيّ قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوّة الإنفعال [الإنفصال] وقد بانت استحالة هذا)☆

هذا هو القسم الثانى من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد الجسمانيّ لسبب فاعل مباين للإمتداد مؤثّر فيه ، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادّة وعمّا توجبه المادّة من اللواحق ، وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم كون الإمتداد الجسمانيّ في

التزام اشتراك جميع الاجسام فى اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها فى الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذى أوردناه على الشق الاول من الاستفسار فالترديد فى الاستفسار مستدرك ، ثم إن اشتركت الاجسام فى شكل الكرة واختلف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم فى هذا القسم ليس امور متعددة بل أمراً واحداً فى الحقيقة ، و إليه أشار بقوله على أن كل واحد منها محال برأسه .

الثالث تساوى الكل و الجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله فى طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل ، واعترض بأن الجسم البسيط لما كان فى نفسه شيئاً واحداً ولاجزء له إلا باحد أسباب ثلاثة الانفصال ، و اختلاف الاعراض ، والوهم فالزام تساوى الكل والجزء ان كان فى الجسم الذى لم يفرض فيه شىء من أسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل و الجزء ، و ان كان فى الجسم الذى فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعى للقطرة كما للبحر ، و ان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض أوالوهم فحصول الجزء متأخر عن حصول شكل الكل و هو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءاً له متصلا به ، و عدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لايستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل . و جوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما فى الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضمهمار فعهما فيجوز الالتزام فى الجسم الذى لم يعرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا والانقسام ، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها و اليه أومأ بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام و الالتيام و الكلية منفعلا عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام و أما قوله ثم أمعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية ففيه شىء و هو أنه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن أن يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول لسبب المانع وهو وارد على الاول ايضاً . م

(١) قوله « ولولزم ذلك فاعل » لما أبطل القسم الاول وهو أن يكون اللزوم لذات الجسمية شرع فى القسم الثانى وهو أن يكون اللزوم للفاعل فلوكان لزوم الشكل للامتداد الجسمانى بسبب

نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لأنّ المغايرة بين الأجسام لاتتصوّر إلّا بانفصال بعضها عن بعض واتّصال بعضها ببعض ، وذلك من لواحق المادّة المستلزمة لوجودها كمامرّ . وبالجملة لايمكن أن تحصل الإختلافات المقداريّة والشكليّة عن فاعلها في الإمتداد إلّا بعد كونه متأتّيا لأن ينفعل ويكون فيه قوّة الإنفعال الّتي هي من لواحق المادّة فإذن حصولها يقتضي كونه مادّيا وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح هيهنا وهو أنّ كون الجسم قابلا للأشكال لايقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لأنّ الأشكال قدتختلف من غيرانفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدّلة بحسب التشكّلات المختلفة . ليس بقادح في الغرض ؛ لأنّ الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الإنفعال بدليل قوله « وكان له في نفسه قوّة الإنفعال » ومعلوم أنّ أشكال الشمعة لايمكن أن تتبدّل إلّا بعد إمكان انفعالها . واعلم أنّه ألزم المحال[1] في القسم الأوّل بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعا ، وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

قوله :

---

الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسمانى قابلا للاشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم أن يكون نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه إنما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف و تعدد ، و اختلاف الامتدادات و تعددها لايتصور الا بانفصال بعضها عن بعض و اتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال و الاتصال من غير مداخلة الهيولى و انه محال . و بالجملة اختلاف الامتداد لاشك أنه بحسب انفعالات واردة و ورود الانفعال من غير الهيولى محال . قال الامام : إن الامتداد لوكان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها و الجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم أحد الاخرين و هو اما قبول الانفعال أوقبول الانفصال فان اختلاف الشكل فى الاجسام المتعددة لايكون الابحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنها لوكانت متصلة جسماً واحداً لم يختلف فى الشكل والمقدار و فى الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال . م

(١) قوله « و اعلم أنه ألزم المحال » المحال فى القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً فان لزوم الشكل لوكان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال و قابلا لها مجرداً عن المادة و كلاهما محالان ، أما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا يختلف فى طبيعة الامتداد فيلزم أن لايختلف فى الشكل لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف و هو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة و مربعة و مثلثة و مضلعة الى غير ذلك ؛ و أما كونه قابلا للاشكال فكذلك

☆( فبقي أنّه بمشاركة من الحامل )☆

أي لمّاظهر فساد القسمين المذكورين تعيّن كون هذا القسم حقّا . ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى إذن تأثيرفيوجودمالابدّ للصورة فيوجودها منه كالتناهي والتشكّل ، وهذا نتيجة البرهان المذكور ، و ثبت منه احتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخّصها إلى الهيولى لافيماهيّتها فإذن هي لاتنفكّ عن الهيولى . وذلك هوالمطلوب .

☆( وهمٌ وإشارةٌ )☆

---

يلزم أن لايختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال أوفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصا ، و أما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لوكانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غيرمداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال، ولايجوز إلزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه ، وهذا الكلام من الشارح كأنه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره : أحدهما أن الشكل لوكان لازماً من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم أيضاً عدم اختلاف المقادير ، وعدم اختلاف الكلية والجزئية ؛ لتوقف الاختلاف في المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلافائدة في التقسيم ؛ بل يكفي أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثاني باطل فتعين الاول و هوالمطلوب . والثاني أن النقض المذكور في الفصل الاتي لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل إنما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة و أجاب أما عن الاول فبأن المحال في القسم الاول لازم من جهتين ، و في القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم إنما هومن جهة التنبيه على هذه الدقيقة . وأما عن الثاني فبأن النقض على جهة الفاعل لاعلى جهة القابل و اعلم أن المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى أن يقال لوكانت الجسمية بلامادة لم يختلف أصلا فلم يحتج إلى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا إلى ساير المقدمات ، ولوكان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بأنه لولم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال أوالانفعال فلم يكن إلى التقسيم و إلى ساير المقدمات حاجة ، ولوكان المراد لزوم الشكل من الفاعل و هو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ماهو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز أن يكون بمداخلة الهيولى م

☆( أولعلّك تقول [١] وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أُخر فإنّ الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ، ثمّ تقول إنّ الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكلّ واحد )☆

هذا شكّ يرد على ما أبطل به القسم الأوّل من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدّم، وتقريره أنّكم قلتم لايجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المنفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأنّ الإمتداد لمّا كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ماتقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، و يلزم منه أن يكون شكل الكلّ والجزء واحداً ، ثمّ إنّكم معترفون بأنّ شكل الجزء المفروض من الفلك لايمكن أن يكون كشكل كلّه مع أنّكم تذهبون إلى أنّ الشكل للفلك مقتضى طباعه الّذي هو في الجزء والكلّ واحد فإذا جوّزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لاتجوّزون مثله في الإمتداد المذكور .

---

(١) قوله « أولعلك تقول » هذا النقض إجمالي توجيهه أن الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد وارد عليكم فى أشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته و جزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة و إلا لكان الفلك مركباً فلوكان التساوى فى المقضى يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل » و قوله « فى أشياء اخر» تنبيه على أن النقض لاينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله و جزئه كما أن طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لايتوسط ، وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخراً عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزية انما تعرض بأحد الاسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لانه أعم الاسباب لايقال : الفرض قسيم ساير الاسباب لانه قال الانفصال اما أن يكون مؤدياً الى الافتراق و هو الفك أولا فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين و الا فبالفرض و قسم الشى كيف يكون أعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصدق ، والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الوهمى و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر . و اعلم ان الشكل لماكان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلايرد السؤال . فان قلت : السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدارما يلزمه مايلزم كليته فانه لماحكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها فى الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة فى الفلك . فنقول : المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لاتميز الشى عن شى فى الوهم المراد هيهنا فانا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لوقدر أن يكون لجسم جزء فى الخارج كان مشاركاً لكله فى الشكل و هيهنا لوقدر للفلك جزء فى الخارج فلانسلم أنه لايكون متشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر . م

فقوله « وهذا أيضاً » إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم « وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كلّيته » ونبّه بقوله « أشياء أُخر » على أنّ هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكلّ فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسّط الأجرام ، وقيّد الجزء بالمفروض لأنّ البسيط إنّما يتأخّر وجود جزئه عنه بخلاف المركّب ، ويكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ، ولمّا كان الفرض أعمّ الأسباب خصّه بالذكر .

قوله :

☆( فنقول لك [1] )☆

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الاثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله وإن كان واحداً الا أن مادتي الجزء والكل مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي المشكل فانه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تقرير الفرق على الاجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلا و فاعلا أما القابل فهو الماد التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية ، و القابل للتجزية ليس الا المادة ، و أما الفاعل فهو الصورة النوعية التي أوجبت حصول المقدار والشكل ، و ذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوي الكل والجزء في الفلك في المقدار والشكل لاستحالة أن يكون الجزء كالكل و أما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك . فان قلت : لو كانت المادة مانعة عن تساوي شكل الكل و الجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل و التدوير اجزاء للفلك الكلي و أمثال له في الاشكال ، ومن هيهنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل اذلا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع . على أن المراد من الكلام منع المادة من أن يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلا في المقدار والشكل . فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار . فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما أن شكله كذلك فأراد أن ينبه على أن التساوي في فاعل المقدار أيضاً لايوجب التساوي فيه لوجود المادة فكأن السائل قال يلزم على ماذكر من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل . فأجاب بأن المادة مانعة عن تساويهما فيهما . فان قلت : المادة و إن منعت عن تساوي الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل إلا أنها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل . فنقول : المادة و إن لم يكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة أنا إذا فرضنا جزءاً مضلعاً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرّق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحديهما دون الأخرى . وتقريره مجملاً أنّ الفلك له مادّة قد عرض له بسببها الكلّيّة والجزئيّة، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيّرها كلاً ، و منع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثلُ ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزءاً والكلّ كلاً ، وأمّا الإمتداد المنفرد عن المادّة فلايتصوّر له جزء ولا كلّ فضلا عن سائر عوارضهما بل لايتصوّر فيه اختلاف ولاتغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك ومايجرى مجراه .

قوله :

☆( إنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوجبت لهيولاه تلك الجرميّة ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّتها فلمّا وجب لها ذلك وجب بإيجاب ذلك السبب أن لايكون لما يفرض بعدذلك جزءاً ما للكلّ لكونه جزءاً مفروضاً بعدحصول صورة الكلّ )☆

شكل الفلك وهذ القدركاف في دفع النقض ، و اما الجواب التفصيلى فهو أن الشكل حاصل للفلك لاعن هيولاه لامتناع أن يكون القابل فاعلا ، ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التى أوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من مآخذهما فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب أن لايكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل ، وقد عبرعن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة إما ذات الصورة النوعية أو المصدر الذاتى منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هيهنا نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لايكون و نظم الكلام أن لايكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل صورة الكل لكونه جزءاً إنما حصل بعدحصول صورة الكل فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكل فى المقدار و الشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكل ثانياً و يضمر هو فى لايكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لايكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً ، أويجعل ماللكل اسم لايكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد و أظهر ، و ربما يقال كان للشارح نسخة مقروة على الشيخ و لعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء فى المقدار والشكل إنما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض و مانع و سبب أما العارض فهو حصول الكلية و الجزئية بحسب فرض التجزئة

معناه أنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوجبت لهيولاه أوّلاً تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المختصّة به ، ثم ذلك الشكل المعيّن الّذي لازمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوّة الصورة النوعيّة للفلك . والقوّة اسم لمبدء التغيّر من شيء في غيره من حيث هو غيره ، والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوّة هي ذات الشيء الّذي يصدر عنه التغيّر الذاتيّ في غيره ، أو المصدر الذاتيّ من الشيء الّذي يصدر عنه التغيّر في غيره ثمّ قال : فلمّا وجب لهيولى الفلك ذلك الإمتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور الى وجب تلك الصورة و الشكل للهيولى أن لا يكون صورة الكلّ ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكلّ جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكلّ بعد حصول صورة الكلّ . أى لمّا أوجبت الصورة النوعيّة للهيولى الإمتداد المعيّن والشكلّ المعيّن أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكلّ مثل ما للكلّ لكونه جزءاً حادثاً بعد الكلّ . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرّر لفظة صورة الكلّ إحديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا إليها ، والأخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون . ومعناه لا يكون

و أما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل ، و أما السبب فهو مقارنة المادة . فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثاً بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك أن يتقدر الجزء بمقدار الكل و يتشكل بشكله فلاجرم اختلف الجزء والكل فى المقدار والشكل. و فيه نظر لان المانع ليس إلا الجزئية حتى لولم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل فى المقدار والشكل ، وقد صرح به الشارح فى الوجه الاجمالى حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولوحدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل فى المقدار والشكل . فقد بان أن ليس لتأخر الجزء دخل فى المنع ، وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية و قال : المراد أن المقتضى لشكل الجزء بشكل الكل قائم فى الفلك إلا أنه لم يوجد بعارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً من أن يحصل له مثل شكل الكل ، وهذا العارض أعنى كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض و المانع يقتضى المغايرة بينهما ، وقول الشيخ « أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل » يصرح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع وإلا لكان التعرض للبعدية فى المقامين مستدركاً لا طائل تحته فتفسير الشارح أوفق لكلام المتن إلا أن السؤال وارد عليه . م

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكلّ وهو الأصحّ ، وفي بعضها لم يتكرّر لفظة صورة الكلّ ويكون فاعل قوله لايكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلمّا وجب لهاذلك يعني الشكل المقدّم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لايكون هو ما في قوله ما للكلّ ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الّذي .

قوله :

☆( فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة مايقبل تلك الصورة و يحملها ويتجزّء بها )☆

أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكلّ والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلّ فإنّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول مايقتضيه السبب المذكور ، و لسبب مقارنة المادّة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة إيّاها المتجزّئة معها بطريان الإنفصال عليها .

قوله .

☆( و أمّا المقدار لو انفرد [1] و لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلّا الطبيعة

---

(١) قوله « و أما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقداراً و شكلا إنما عرض للفلك عن ثلاثة امور وتلك الامور ملتفية فى الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما يمكن أن يقال فى الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار أنها محل الصورة الجسمية أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل و المقدار ثم تبع ذلك أن خالفه الجزء فيهما لم يمكن أن يقال هيهنا لحق الطبيعة الامتدادية فى السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة أو موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق . قال الامام : معنى الكلام هيهنا أن القدر الذى ذكرناه فى الفلك هو أن الشكل كان ممكن الوجود فى نفسه ، وكانت القوة السارية فى الفلك موجبة له ، وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلاجرم حصل ذلك الشكل لكله ، و ذلك يقتضى أن لايحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذى يفرض بعد ذلك ، و هذا لايمكن أن يذكر مثله فى الجسمية القائمة لافى المادة ، فقد حمل الامكان على امكان الشيء فى نفسه ، والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فبقى قوله « من غيرها » بلامعنى و كذا كلمة «أو» بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره ، وأما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان على امكان الشيء فى نفسه والقوة على المادة القابلة . فشرحه اطبق على المتن . م

المقداريّـه ، وتلك الطبيعة هى [في نفسها] واحدة لم تصر كلاّ وغير كلّ بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولامن علّة ولا من مقارنة قابل فلايجب أن يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يختلف فيه حتّى نفس الكلّيّة و الجزئيّة فليس يمكن أن يقال هيهنا لحقها من غيرها شيءٌ بحسب إمكان و قوّة ما أوصلوح موضوع لحوقاً سابقا ، ثمّ تبع ذلك أن صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة )☆ .

يريد أنّ المقدار لوانفرد لم تكن الكلّيّة و الجزئيّة أصلا فضلا عمّا يلزمهما لأنّ نفس طبيعة واحدة لايقتضى الاختلاف بالكلّ والجزء ، وليس هناك علّة ولامادّة قابلة فإذن لااختلاف هناك . وتختلف النسخ هيهنا ففى بعضها هكذا «لم تصر كلاّ وغير كلّ بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علّة ولا عن مقارنة قابل» وهى أصحّ ، و في بعضها «إلّا من نفسها لامن علّة ولا من مقارنة قابل» وتقديره لم يصر كلاّ و غير كلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم إلّا من نفسها لأنّه لاعلّة ولاقابل هناك ، والاختلاف من نفسها باطل لأنّه لايجب أن يستحقّ الاختلاف . ثمّ قال «فليس يمكن أن يقال هيهنا لحقها شيء من غيرها» يعنى من الفاعل . ثمّ قال «بحسب إمكان وقوّة ما» يعنى المادّة الّتي يحتاج الامتداد الجسمىّ إليها لكونه صورة . ثمّ قال «أوصلوح موضوع» يعنى الموضوع الّذى يحتاج المقدار و الشكل إليه لكونهما عرضين و قيّده بهيهنا لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعيّة ، و مادّة هى هيولاه ، وموضوع هو جرم الفلك ، ثمّ تبع ذلك اللحوق أن خالف فيه الجزء الكلّ . واعترض الفاضل الشارح[1]

(١) قوله «و اعترض الفاضل الشارح» اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لواقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام ، والكل و الجزء من جسم واحد فى الشكل لتساويهما فى المقتضى فينتقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية و الصورة النوعية للكل هى الصورة النوعية للجزء مع أن شكله كرى و شكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا أومربعاً غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الاثار واجيب بأن اختلاف شكل الجزء والكل فى الفلك لاختلاف مادتيهما . والاعتراض عليه أن اختلاف الكل والجزء لوكان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا ولكن الامام أطنب فيه و قال : القول بأن الاختلاف بالكلية و الجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء لصورة الفلكية إما أن يكون عين مادة تلك الصورة أويكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و جزئها المتساويان فى المهية حالين فى محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكلّيّة والجزئيّة بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتي الكلّ والجزء إن اتّحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في محلّ واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلّيّة من الآخر ، و إن تباينتا كانت المادّة متخالفة في الكلّيّة والجزئيّة وحينئذ إن احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ و إلّا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة . فإن قيل : تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلّاً منه . قلنا : فليكن تقدّمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادّة . و الجواب أنّ المادّة هي منشأ الإختلاف فهي تختلف بذاتها ، و تختلف غيرها من الصور والأعراض المادّيّة بها كالزمان الّذى يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته و يصير الأشياء متقدّمة و متأخّرة لسببه على ماسيأتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هى إلى غيرها .

☆( تنبيهٌ )☆

☆( هذا الحامل[1] إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة )☆ .

واحد فلم يكن احدى الصورتين بأن يكون كلا واخرى جزءاً أولى من العكس فان قيل : لما تقدم كل الصورة حالا فى المادة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكلية من جزئها لتقدمه ، و إن كان شيئاً واحداً فى محل واحد . فنقول : فالجسمية الموجودة بلامادة لم لايجوز أن يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها و حينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكلية من جزئها ، و ان كانا شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية فان كان الثانى كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية ، و ان كان ذلك لمادة اخرى تسلسلت ، والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشيء فى المادة فلايلزم من عدم حلول الجسمية فى المادة أن لا يختلف بالكلية والجزئية . و الجواب أن الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة ، و أما المادة فهى انما يختلف بذاتها كما أن التقدم والتأخر يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، و للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة فى الماديات لافى المادة . م

(١) قوله «تنبيه . هذا الحامل» المطلوب أن وضع المادة تبع لوضع الصورة . تىأن الصورة ذات وضع بالذات ، والهيولى ذات وضع بالعرض ؛ و ذلك لان الصورة الجسمية لاريب فى أنها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هيهنا كونه مشاراً اليه بأنها هيهنا أوهناك ، و لما كانت الصورة الجسمية هيهنا أوهناك لذاتها كانت الاشارة بأنها هيهنا أوهناك يلحقها بالذات لابواسطة الهيولى ، و أما الهيولى فهى ذات وضع بالعرض و ثانياً لانها لوكانت

أقول : يريد بيان أنّ كون الهيولى ذات وضع أمر لايقتضيه ذاتها بل إنّما تستفيد من الصورة الجسميّة . و هذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة ؛ و ذلك لأنّ البرهان عليه أنّها لوانفكّت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أوغيرذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأوّل فلأنّه مناف للحكم المذكور ، وأمّا الثانى فلماذكره فيمايتلوهذاالفصل . والوضع يطلق على معان : منهاكون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسيّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ماهو المقولة المشهورة . والمراد هيهنا هوالأوّل،والمعنى أنّ الصورة الجسميّة هي العلّة في كون الهيولى ذات وضع، ويتبيّن منه أنّها هى الّتي تفيد تشخّص الهيولى وتعيّنها على ماسيأتى بعد .

---

ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها إذا كانت مشاراً اليها بالذات بأنها هيهنا أوهناك فكونها هيهنا أوهناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . و لاجل أن ملاحظة التصورات كافية فى التصديق بالمطلوبين سمى الفصل بالتنبيه ، والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول ونبه على المطلوب الثانى بتقسيم كأنه كاف فيه وهو أن الهيولى لوكانت ذات وضع بالذات فاما أن تكون منقسمة فى جميع الجهات فتكون فى حد ذاتها ذات حجم سار فى ساير الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هيولى . هذاخلف ، و اما أن يكون منقسمة فى جهة من الجهات فيكون مقطعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت فى جهة اخرى أو لم تنقسم اصلا فلاتكون مشاراً اليها بالذات هذاخلف فالملازمة بين وضع الهيولى و بين جسميتها بينها بانقسامها فى جميع الجهات . و أما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات . فان قلت : الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لوكان لها وضع فى حدذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكونها جزء الجسم : أوغير منقسمة وهوايضاً محال لما ذكر بعينه . فنقول : المراد بالجسم هيهنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد متقاطعة فليس الجسم فى بادىء النظر الا اياها و تبين من ذلك أنها هى التى تفيد تشخص الهيولى لانه لماكان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لامحالة . والوضع مقول بالاشتراك على معان : أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية وهوالمراد هيهنا ، والثانى جزء المقولة وهوهيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، والثالث المقولة وهى هيئة معلولة للنسبتين : نسبة بعض أجزائه الى بعض، و نسبة بعض أجزائه الى غيره . فان قلت : الوضع بأحد المعنيين الاولين من أى مقولة . فنقول : هذا السؤال انما يرد لوكان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم . قال الشارحان : لماكان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة أن الهيولى لوانفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع أوغير ذات

قوله :

☆( ولو كان له في حدّ ذاته وضع وهو منقسم كان في حدّ ذاته ذاحجم )☆ .

أى لو كان للحامل وضع وهوقائم بذاته خال عن الصورة فلايخلو إمّا أن يكون منقسما على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فإن كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسماً ذاحجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف .

قوله :

☆( أوغير منقسم كان في حدّ نفسه مقطع منتهى إشارة )☆ .

و هذا هو القسم الّذى لايكون الحامل فيه منقسما على الإطلاق فغير منقسم عطف على قوله و هو منقسم و يريد به أنّ الحامل إن كان بانفراده ذاوضع و كان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ و ذلك لأنّ الإشارة امتداد يبتدء من المشير

---

وضع والقسمان باطلان أورد هذاالفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور فى هذاالفصل هو أن وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية ، والقول بأن الهيولى المجردة ذات وضع مناف له ، و انما قلنا : وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لوكان لها وضع فى حد ذاتها لكانت اما منقسمة فى جميع الجهات فيكون جسماً ، أويكون غيرمنقسمة فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى اشارة أى مقطعاً ينتهى امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع اشارة فهو غير منقسم فان مقطع الاشارة لو انقسم جزئين مثلا كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعاً لايكون مقطعا وهو محال و لما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكليه الى أن كل غير منقسم فهو مقطع الاشارة . فثبت أن الهيولى حينئذ لاتنقسم فى جهة الاشارة فان لم تنقسم فى جهة اخرى فهى نقطة ، و إلا فان أنقسمت فى جهتين فهى سطح ، و إلا فخط . أو نقول : إذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما أن يكون غير منقسمة فى ساير الجهات فهى النقطة ، أو يكون غير منقسمة فى جهتين فهى الخط ، أوغير منقسمة فى جهة واحدة فهى السطح . لكن ليس شىء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين : الاول أن النقطة والخط و السطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها ، وقدامها مغاير لما ورائها ، و فوقها مغاير لما تحتها و كانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها ، و إن لم تقم قائمة بذواتها كانت أعراضاً و الحامل لابد أن يكون جوهراً والوجه الاخر ماذكره فى الشرح فاصلا بين السطح والخط و بين النقطة وهو ظاهر . ولقائل أن يقول : المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان إن كانت ذات وضع فى ذاتها فلانسلم الحصر لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولايكون لها الوضع فى نفسها

و ينتهي إلى المشار إليه و ينقطع انتهاؤه بما لاينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنّه لو انقسم في تلك الجهه لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه فإذن لايكون المقطع مقطعا فكلّ مقطع إشارة هو ذووضع غير منقسم ، وكلّ ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتدّ إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعالها ، وهذا هوالمراد من قوله « أوغيرمنقسم كان فيحدّ ذاته مقطع منتهى إشارة » .

قوله :

☆( نقطة إن لم ينقسم ألبتّة ، أوخطّاً أوسطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة)☆

أى ذلك المقطع لايخلو إمّا أن لاينقسم فيجهة أُخرى أوينقسم ، والثانى لايخلو إمّا أن ينقسم فيجهة واحدة أوينقسم فيجهتين وكان الحامل على التقدير الأوّل نقطة ، و على التقدير الثانى خطّاً ، و على التقدير الثالث سطحاً ، و إنّما لم يحتمل قسما آخراً لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة و إذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلّا اثنان . فالحاصل أنّ الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسما أونقطة

ولا من الصورة بل من شيء آخر و إن كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول . لانسلم حينئذ أنها لوكانت منقسمة فيجميع الجهات كانت جسماً ، و إنما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة فى جميع الجهات وليست أجساما ، و بعبارة اخرى ماذكرتم لايدل إلا على أن الهيولى المجردة لاوضع لها فيحد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهيولى المجردة وضع أصلا فان انتفاء الوضع بالذات لايستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز أن يكون ذات وضع بالغير ويمكن أن يجاب عنه بأن الهيولى لوكانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسمية أو فى جسمية لانه لابد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهيولى وضع فيحد ذاتها و لم يكن ثمة ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير فيجميع الجهات كان جسمية و الا كان نقطة أوغيرها فيجسمية فلايكون الهيولى مجردة .هذا خلف.وقدبان أن ماذكره الشيخ كما دل على أن الهيولى المجردة لايكون ذات وضع بالذات دل على أنها لاتكون ذات وضع مطلقا .

و اعلم أن قوله « كان فيحد نفسه مقطع منتهى اشارة » مستدرك على هذا التوجيه اذيكفى أن يقال : لوكانت الهيولى ذات وضع غير منقسمة فاما أن لايكون منقسمة البتة فهى النقطة ، أويكون منقسمة فهيالخط أو السطح ، ولايجوز أن يكون الهيولى المجردة شيئاً منهما . و أما على ماوجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الاشارة بأن كل مقطع الاشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها ، وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أوخطّا أوسطحا . وكلّها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبيّن من تصوّر ماهيّاتها فإنّ الجسم والخطّ و السطح لكونها متّصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لايمكن أن تكون إلّا حالّة في غيرها و إلّا لكانت جزءاً لا يتجزّء و الحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولوضوح هذه المعاني لم يتعرّض الشيخ لبيانها ، و وسم الفصل بالتنبيه لأنّه لم يحتج فيه إلّا إلى قسمة .

☆( تنبيهٌ )☆

☆( فلو فرضنا هيولى بلاصورة و كانت بلاوضع ثمّ لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص )☆

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى[1] المجرّدة عنها ، و يتبيّن القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدّم ، و تقريره أنّا لوفرضنا هيولى بلاصورة جسميّة وكانت بلاوضع بالضرورة لمامرّ ثمّ فرضنا أنّ الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لايخلو إمّا أن لاتتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أوتتحصّل ، و إن تحصّلت فلايخلو إمّا أن تتحصّل

فتلك المقدمة مستدركة فى البيان ، و أيضاً كلام الشيخ فى الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية و الذى يلزم من توجيهها ليس الا أن الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجايز أن يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفاً على شرط وهو الصورة الجسمية كما أن التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الحيز و كذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع أن حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب و على استعداده للاحراق و على ارتفاع المانع . م

(١) قوله « يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى » أراد أن يبين امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين أن الشىء اذا لم يكن جسماً يمتنع أن يصير جسماً سمى الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثانى من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة . لايقال : القسم الثانى من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت فى نفسها قابلة لها فلايلحقها الصورة الجسمية ابداً .

في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض ، و الأوّل والثانى من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل . والثالث أيضا محال؛ لأنّ ذلك المواضع إمّا أن لايكون أولى بها من غيره أويكون أولى فان لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لأحد الأمور المتساوية من غير مرجّح و هو محال بالبديهة ، و ان كان أولى بها فالأولويّة إمّا أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أوحصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان . مع أنّ لكلّ منهما نظيراً في الوجود، والشيخ أوردهما وأورد نظيريهما ، وبيّن الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .

---

لانا نجيب عنه بوجهين : الاول أن الهيولى التى فرضت مجردة عن الصورة فهى بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى مجاز ، و ان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لايلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال . لايقال : الممتنع بالغير يمكن أن يستلزم ممتنعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب و هو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعاً بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ، وأما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلايستلزم محالا و الا لم يكن ممكناً بالذات و هيهنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها فى حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة اياها يلزم منه محال بالذات ، الثانى أن الكلام فى هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و أحوالها أدانا التفتيش عنها الى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية وهو الهيولى . ثم بحثناعن ذلك الشيء هل يمكن أن يكون بدون الجسمية حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جسماً فبينا أنها يستحيل أن يوجد بلاصورة فهى محتاجة الى الصورة وقد علمنا أن كل جسم يشتمل على هيولى هى محتاجة إلى الصورة وهذا مطلوب القوم ، وقد أشار اليه الشيخ فى الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة فى الوجود ، و أما أنه هل يوجد هيولى بدون الصورة فذلك بحث آخر لايهمهم فيماهم بصدده . وتقرير البرهان هيهنا أن الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما أن لايصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشارة الحسية بأنه هيهنا أوهناك ، واما أن يصير ذات وضع فاما أن يتحصل فى جميع المواضع أولا يتحصل فى شيء منها وهما باطلان بالضرورة ، أو يتحصل فى بعضها دون بعض و ذلك البعض من المواضع اما أن لايكون أولى بها وهو محال والازم الترجيح بلامرجح ، أويكون أولى بها و حينئذ اما أن يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة أو بعد لحوقها وهما أيضاً محالان ولكل منها نظير فى الوجود فالشيخ أوردهما وفرق بينهما و بين نظيريهما . م

قوله :

☆( فليس يمكن أن يقال إنّ ذلك لأنّ الصورة لحقتها هناك[١] كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثمّ لحقتها الصورة الأخرى و إنّما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنّها مجرّدة بحسب هذا الفرض)☆ .

هذا بيان امتناع القسم الأوّل و الفرق بينه و بين نظيره : أمّا بيان الإمتناع فبأنّ هذا لايمكن هيهنا ؛ لأنّ الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلّقة بالموضع الّذى حصلت فيه مع الصورة فلايمكن أن يقال إنّ ذلك أى حصوله في ذلك الموضع إنّما كان لأنّ الصورة إنّما لحقتها هناك ؛ و ذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ولافي موضع آخر ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال » إلى نظيره في الوجود و هو أن تكون

(١) قوله « فليس يمكن أن يقال إن ذلك لان الصورة لحقتها هناك » المقصود من هذا الكلام أمران : أحدهما بيان امتناع القسم الاول و هو أن يكون أولوية حصول الهيولى فى موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، والاخرى ايراد نظيره والفرق بينهما . أما بيان الاول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لاتعلق لها بذلك الحيز المعين أصلا فحصوله فى ذلك الحيز لايكون لاجل أن الهيولى كانت فى ذلك الحيز اذا الهيولى لم يكن هناك ولا فى موضع آخر . وفيه نظر ، لان غاية ما فى هذا أن الهيولى لا يحصل فى ذلك الحيز لاجل أنها ما كانت حاصلة فى ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقاً فلم لايجوز أن يحصل الهيولى فى ذلك الحيز المعين بسبب آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنها كانت حاصلة فيه . والاولى ان يقال فى بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع و الوضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلايكون شىء منها أولى بها ، و أما الثانى وهو أن يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهى نظير الهيولى المجردة فى لحوق الصورة مع حصولها فى موضع معين ، والفرق بينهما ان حصولها فى موضع معين للوضع السابق الواجب اوالعارض . اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الماء و هو فى مكانه الطبيعى فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية فى ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت يوجب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائى اذا كان بالقسر فى مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى فى ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر ، فحصول الهيولى فى المثالين فى موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، واما الهيولى فيما نحن فيه فهى مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م

الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعيّ فإنّ صورته الهوائيّة توجب لمادّته وضعاً هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أُخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعيّ للماء فعرض لها وضع هناك ثمّ فسدت صورة الجزئين لسبب و لحقت صورة الماء بمادّتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاصّ لكون ذلك الموضع أولى بها ، و الأولويّة كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة ، والأحوال العارضة لها ، ثمّ أشار بقوله « وإنّما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنّها مجرّدة بحسب هذا الفرض » إلى الفرق المذكور .

قوله :

☆( و ليس يمكن أيضاً (١) أن يقال إنّ الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصا من الأوضاع الجزئيّة الّتي تكون لأجزاء كلّ واحد مثلا كأجزاء الأرض كما يمكن أن

---

(١) قوله « وليس يمكن أيضاً » في هذا الكلام ايضاً مقصودان : أحدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو أن حصول أولوية الوضع بعد لحوق الصورة ، و الثاني الفرق بينه وبين نظيره أما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى ساير المواضع و الاوضاع على السوية كما أن الهيولى أيضا على السوية فيكون الهيولى المجسمة نسبتها إلى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع أولى . فان قيل : هب أن الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تعين لها موضعاً . أجاب بأن الكلام في المواضع و الاوضاع الجزئية كمواضع أجزاء الارض و أوضاعها فان كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، والصورة النوعية و إن عينت موضعاً كلياً إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها و لهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد ، وهيهنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يخصصها بأحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز أن يقارنها صورة اخرى أو حالة من الاحوال تخصصها ببعض أجزاء المكان الكلي فأما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء إذا فسد إلى الماء في مكان الهواء فلابد أن ينتقل إلى مكان الماء و لا ينتقل إلى أي جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الاجزاء إلى موضعه الاول ولا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقصد الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم إذا أثبتنا الشعور للطبايع . م

لحوق الصورة ، وهناك وضع جزئيّ لحوقاً يخصّص أقرب المواضع الطبيعيّة من ذلك الموضع كالجزء من الهيولى يصير ماء فيكون موضعه الطبيعيّ متخصّصا بحسب موضعه الأوّل وهو أقرب مكان طبيعيّ للمياه ممّا كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواء وإنّما لايمكن هذا أيضاً لأنّا جعلناها مجرّدة )☆

وهذا بيان امتناع القسم الثانى وهو أن تحصل الأولويّة بعد أن تلحق الصورة بالهيولى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود : أمّا بيان الإمتناع فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع الّتي تقتضيها الصورة الّتي تلحقها فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها و هو المراد من قوله «وليس يمكن أيضاً أن يقال إنّ الصورة عيّنت لها وضعا مخصوصاً من الأوضاع الجزئيّة الّتى تكون لأجزاء كلّ واحد مثلا كأجزاء الأرض» و إنّما قيّد هذا القسم بهذا القيد لئلاّ يقال الصورة النوعيّة الّتى تقارن الصورة الجسميّة علي ما سنذكرها إنّما تقتضى تعيّن الموضع لكون كلّ صورة نوعيّة مقتضية لحيّز مخصوص دون غيره ، وذلك لأنّ للحيّز الطبيعيّ أجزاءاً كثيرة ، وحصول الهيولى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى أولويّة فلأجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال في الوجه الّذى ذكرنا» إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأوّل الّذى كان الوضع السابق واجبا لاعارضا بحسب الصورة السابقة أعنى في الجزء من الهواء الّذى كان في موضعه الطبيعيّ ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعيّ للماء لوجود الصورة المائيّة فيه ، وإنّما لم يقصد أىّ جزء اتّفق[1] منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أى جزء اتفق » لفظة انما لامعنى لها هيهنا . واعلم أن كلام الشيخ فى القسمين لايدل على بيان امتناعهما ، و الواجب أن لايحمل الا على الفرق بين النظيرين و بين القسمين ، وأما بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع و الموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السوية فلايحصل فى موضع معين فكانه قال لوفرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلابد أن يصير ذات وضع مخصوص و يحصل فى موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلايمكن أن يقال هناك أولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض . م

الجزء الّذى هو أقرب أجزاء الموضع المائىّ إلى الموضع الأوّل فتخصّص ذلك الموضع الجزئىّ به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله «بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى» أى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئىّ هناك فهيهنا سببان أحدهما الصورة المائيّة وهو سبب لقصد الموضع المائىّ مطلقا، والثانى الوضع السابق و هو سبب لتخصّص الموضع الجزئىّ منه بالقصد. ثمّ أشار بقوله: «وإنّما لا يمكن هذا أيضا لأنّا جعلناها مجردة» إلى الفرق بينهما. ولمّا بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأوّل وهو حلول الصورة الجسميّة في الهيولى المجرّدة، وتبيّن من ذلك أنّ حلول الصورة في الهيولى لايجوز إلّا على سبيل التبدّل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه. واعلم أنّ فائدة إيراد النظيرين[1] سدّ باب إيراد المعارضة بهما؛ وذلك لأنّ الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجرّدة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم أولويّة أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الّذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى و الكائن يقتضى لامحالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصّصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصّص الهيولى المجرّدة به. ثمّ إن اجيب بأنّ المخصّص وهو الوضع السابق حاصل ثمّ وغير حاصل هيهنا. عورض بأنّ الصورة الكائنة الجديدة

---

(١) قوله «واعلم ان فايدة ايراد النظيرين» كأن سائلا يقول المعلل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلايتوجه منه إلا بيان استحالتها، وأما إيراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع أن ثبوت ما ادعاه لايتوقف عليه. أجاب بأن فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هيهنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل إن الهيولى المجردة لولحقتها الصورة لم يكن بدمن أن يحصل فى موضع معين مع أن نسبتها إلى جميع المواضع على السوية و هومحال. أمكن أن يعارض بان الجزء الهوائى إذافسد إلى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول أوفى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع أن نسبته إلى جميعها على السوية. فاجاب بأنه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق، ثم لوعورض ثانياً بان ذلك الجزء اذافسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبته اليها و انه ما كان هناك. أجاب بانه إن لم يكن هناك كان ثمة وهناك أقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو أيضا وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها، و اطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكأنه لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منها مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها. م

تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعى لابعينه مع أنّ نسبتها إلى الجميع واحدة فالوجه في تخصّصها بأحدها هو الوجه في تخصّص الهيولى المجرّدة بأحد الأحياز الممكنة . فيجاب بأنّ الوضع السابق أيضاً يفيد تخصّص أقرب الأجزاء منه بذلك ، و هيهنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصّص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح[١] أنّ أوّل الإشكالين هو أنّ الجسم العنصرى لايجب اتّصافه بإحدى الصور النوعيّة بعينها مع دوام اتّصافه بها فلم لايجوز أن تكون الهيولى إذا اتّصفت بالجسميّة فهى وإن كانت غير واجبة الحصول في حيّز بعينه لكنّها تحصل في أحد الأحياز . و أجاب عنه بكون كلّ صورة نوعيّة مسبوقة بأخرى معدّة للهيولى في قبول اللاحقة ، والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك . فظهر الفرق . أقول : هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر ، وأما تشكيكه بتجويز اتّصاف الهيولى في حال تجرّدها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصّصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها . فليس بشيء لأنّ الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصّصت بوضع فهي غير

(٢) قوله « وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح » الامام أورد النقض بان الجسم العنصرى نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بانه صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لايجوز أن يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل فى أحدها اجاب بانالا نسلم ان نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به ، وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا . وهذا نقض آخر ليس فى هذا الكتاب . الا أن قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه مافيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقائل أن يقول لم لايجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم فى حيز معين كما جاز أن يتصور الجسم بصور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهى غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية و هذا موقوف على ان معدالوضع لا يكون الا وضعا وقد يمنعه الامام فليس يمتنع ان يقال تلك الصفات لايخصص له الهيولى بوضع الا انها يعدها لوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، و الحاصل ان السئوال ان اورد بطريق النقض الاجمالى أمكن دفعه بالفرق ، و ان اورد بطريق النقض التفصيلى لم يندفع اصلا . م

مجرّدة ، وإن لم تتخصّص فنسبتها مع الأوصاف [إلى جميع الأوضاع] واحدة .

☆( تذنيبٌ )☆

☆(فاحدس من هذا أنّ الهيولى لاتتجرّد عن الصورة الجسميّة)☆

وفي نسخة الجسمانيّة ، وفي نسخة الجرميّة . ذكر الفاضل الشارح : أنّ الحجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بأنّها حالة الانفكاك إمّا أن تكون مشاراً إليها أو لاتكون ، وأبطل الاوّل في فصل ، ثمّ أبطل الثاني في الفصل المتقدّم بأنّها عند اقترانها بالصورة إمّا أن تحصل في كلّ الأحياز أولاتحصل في شيء منها أو في حيّز معيّن ، ولم يتعرّض للقسمين الاوّلين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب و لم يصرّح بثبوته مطلقا لأنّه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس [١] أنّ امتناع اقتران الهيولى المجرّدة بالصورة لايدلّ بالذات على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة بل يدلّ على أنّ الهيولى المجرّدة غير مقترنة بالصورة أبداً و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ الهيولى المقترنة بالصورة غيرمجرّدة أي لاتكون مجرّدة أصلا، وهيولى الأجسام هى المقترنة بالصورة فهو لا تتجرّد عن الصورة الجسمية .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(والهيولى قد لاتخلو أيضاً عن صور اُخرى)☆

يريد إثبات الصورة النوعيّة وهي الّتي تختلف بها الأجسام أنواعاً [٢] . واعلم أنّ

---

(١) قوله « و يحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان ان لاشيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة و هي لاتدل بالذات على المطلوب و هو لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة ؛ بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة و ينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة و ينقسم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ، ولوقال هي لايدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة و المقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن . م

(٢) قوله « وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعا » لاشك أن الاجسام مختلفة بالحقايق فانا

سلب الخلوّ إيجاب المقارنة فمعنى لايخلو أنّها تقارن ولمّا كانت الهيولى لاتقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط و لا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضا دائما بل ربّما تقارنها وقتاً دون وقت . فأورد الشيخ هيهنا لفظة قد الّتى تفيد مع الفعل المضارع جزئيّة الحكم ليعلم أنّ الحكم الكلّىّ بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعيّة غير واجب وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

قوله :

☆(وكيف ولا بدّ من أن يكون إمّا مع صورة[1] توجب قبول الإنفكاك والإلتئام والتشكّل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، و كلّ ذلك غير مقتضى الجرميّة)☆

أى وكيف يحكم بخلوّ الهيولى منها مع امتناع خلوّ الجسم عن أحد أمور ثلاثة : أحدها قبول الإنفكاك والإلتئام والتشكّل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسمية فيكون اختلافهما إنما هو باموروراء الجسمية و هى الصور النوعية وهى مبادىء الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع ، و انما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى أن كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة جسمية و صورة نوعية هى مبدء فصله ، وانما اورد قد لان الهيولى لايقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائما بل فى وقت دون وقت فافاد بقد جزئية الحكم ليعلم أن الهيولى لاتقارن كل الصور و ان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول : و من العجب ان يفهم من قد ان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئيه افراد الموضوع لالجزئية أفراد متعلق المحمول م

(١) قوله « وكيف ولابد من أن يكون اما مع صورة » قد ثبت أن فى الجسم صورة جسمية و هيولى ففيه أمر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدء الاثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ، ولا الهيولى لانها قابلة فلايكون فاعلة فتعين أن يكون أمراً آخراً وهو الصورة النوعية . فان قلت : إذا كان المراد أن للاثار التى من الاجسام مبدء فماوجه تخصيص تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال و غيره وامتناع قبولها فنقول : فلما كان المدعى أن الهيولى لا يخلو عن الصور النوعية و انما يتبين ذلك لو كانت لايخلو من الاثار حتى لو وجد جسم لايكون له أثر لم يتبين ذلك فأورد تلك الاعراض لان الاجسام لايخلو عنها فصح أنها لايخلو عن مبادئها بخلاف الاثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك ، و انما قال « الهيولى لايخلو عن صور » ولم يقل الاجسام لايخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين

من العنصريّات ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريّات ، وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيّات . وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنّما يجب بعلل تقتضيها ، ولا يمكن أن تقتضيها الجرميّة المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ، ولا الهيولى لأنّ الفاعل لايكون قابلا لما يفعله كما تبيّن في علم ما بعد الطبيعة فعللها إذن أمور مختلفة أيضا غير الهيولى و الصورة ، و يجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأنّ المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ، ويجب

---

الهيولى و الصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أقساماً وتقريرها أن يقال : الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلابد أن يكون لها مباد فمباديها اما أن يكون هي الجسمية أو الهيولى أو أمور أخر و الاولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور مغايرة لها فاما أن يكون مفارقاً من الاجسام وهو أيضاً محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلايختلف آثاره في الاجسام ، و إما أن يكون مقارنه لها و هي إما أن تكون متعلقة بالهيولى أولا تكون كذلك والثاني باطل لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لايكون إلا في الهيولى فتعين أن تكون متعلقة بالهيولى فاما أن يكون اعراضا أو صوراً و الاول باطل لان تنوع الاجسام و تحصلها يتوقف عليها إذ الاجسام انما يختلف بحسب الاثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادىء تلك الاثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادىء فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر و هي الصورة النوعية . لايقال : لانسلم أن نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء ولم لايجوز أن يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى أن لكل نوع مبدءاً مفارقا يسند اليه آثاره ، و فرق بين النفس و بينه بأنها يتالم و يلتذ بحسب أحوال الالات بخلافه بل منهم من أسند الاثار الى الفاعل المختار و حينئذ لم يكن معه اثبات أن لها مبادئاً في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة و انما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام و هيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها . لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما يصدر من الاجسام فستبين أن الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلابد أن يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الاثار ، وحينئذ نقول : هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الأجسام فكيف تردد بين آثار المفارق و آثار المقارن ، و كذا بيان أنها متعلقة بالهيولى لانه يكفى أن يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض أو صور و الاول باطل فتعين أن يكون صوراً وهو المطلوب فان قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لايجوز أن يكون تلك المبادىء أعراضا . م

أن تكون متعلّقة بالهيولى لاقتضائها مايتعلّق بالأمور الانفعاليّة كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ، ويجب أن يكون صوراً لا أعراضا لأنّ الجسم يمتنع أن يتحصّل (١) من غير أن يكون موصوفا بأحد هذه الأمور .

قوله :

☼(وكذلك لابدّ له من استحقاق مكان خاصّ أو وضع خاصّ (٢) متعيّنين ، وكلّ ذلك غير مقتضى الجرميّة العامّة المشتركة فيها)☼

---

(١) قوله «يمتنع أن يتحصل» لان تحصل الاجسام يتوقف عليها و محال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا نسلم أن حصول الجوهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك أنه جوهر و جسم و حصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادىء أن يكون صوراً و انما يلزم لوكانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق أن اثبات الجوهرية هيهنا أيضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في اثبات الهيولى ثلاث مقامات : الاول أن في الجسم وراء الجسمية شيئاً آخرا هو الباقي مع الانفصال ، الثاني أن ذلك الشيء محل للجسمية ، الثالث أنه متقوم بالحال حتى يكون هيولى محلا والحال صورة ، فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاث أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئاً آخرا هو مبدء الاثار و اللوازم ، و ثانيها أنه حال في الهيولى ، و ثالثها انه مقوم للحال ، لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها فبما يتبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت ، و اما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول ، والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر ، و اما المقام الثالث في الصور تين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة . م

(١) قوله « وكذلك لابدله من استحقاق مكان خاص اووضع خاص » هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام . و تقريره ان الاجسام يختلف في استحقاق المكان او الوضع اذلابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط ، او وضع خاص كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها و هو الصورة النوعية ، ولما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ، و في دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف و الاين الى الصورة النوعية و الامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية و إن كان أمراً واحداً بالذات الا أنها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة مايناسبها ، و إليه أشار بقوله والصورة تختلف باعتبار آثارها إلى آخر فليس معناه أن الصور النوعية مختلفة

الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع، ويمتنع أن يكون في جميع الأمكنة أو على جميع الأوضاع فإذن جسميّته تقتضى أن تكون في مكان أو وضع غير متعيّنين؛ ثمّ إنّ كلّ جسم يجب أن يختصّ بمكان أو وضع متعيّنين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فإذن لا يخلو كلّ جسم عمّا يقتضى استحقاق مكان خاصّ أو وضع خاصّ متعيّنين، وذلك لصورة غير الجسميّة العامّة المشتركة كما مرّ، و إنّما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلّا يصير الحكم جزئيّا فإنّ الجسم المحيط بالكلّ ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معيّن. و اعلم أنّ الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيّات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين، وهكذا في سائر الأعراض و تحقّق كونها مغايرة لتلك الأعراض (١) أنّ كون الجسم بحيث يستحقّ أينا هو غير حصوله في ذلك الأين، وممّا يوضح ذلك بقاؤها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فإنّ السبب المقتضى لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعيّ ووضعه الطبيعيّ

---

بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية و المقتضى للاين صورة اخرى، بل معناه أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثية مناسبة للاين و يقتضى ساير الاثار بجهة مناسبة لها. واعلم أن الدليل لم يدل إلا على أن للاثار مبدء في الاجسام، و أما أن ذلك المبدء واحد أو متعدد فلا دلالة عليه، و لعلهم إنما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد. م

(١) قوله « وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض » الاعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير، و استحقاق الاعراض من جهة الصورة، و توضيح ذلك بقاء الصور و زوال الاعراض في بعض الاجسام، و لقائل أن يقول لما ثبت أن الاعراض مستندة الى مباد لها هي الصورة النوعية ومن الواضح البين المغايرة بين الاثار والمبادىء فأى حاجة الى تحقيق هذه المغايرة و ايضاحها. و الجواب أنه ما أراد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقاً بل أراد الفرق بينهما في اسناد الاعراض الى مبادىء الاجسام هى الصور النوعيه و عدم اسناد الصور الى مباديها في الاجسام هى صور أخرى، و ذلك لان الاعراض ربما يزول مع أن السبب المقتضى لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذى يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لماعادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لايعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لايعود بطبعه ماء. م

باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة(١) :

منها أنّ استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن اُسند اختلاف الصور في العنصريّات إلى اختلاف استعدادات في مادّتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيّات إلى اختلاف

(١) قوله «والفاضل الشارح أورد شكوكاً كثيرة» منها أن الاجسام كما اختلفت فى الاثار والاعراض كذلك يختلف فى الصور النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة و هى أنك ستعرف أن الاجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً فمادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها أستعدت لقبول الصورة اللاحقة و أما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة . اذا تمهد هذا التصوير فللقائل أن يقول اختلاف الصور النوعية فى العنصريات بحسب اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها فى الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لايقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لايجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الاثار فى الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات فى العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و فى الفلكيات لان مادة كل فلك لايقبل الا كيفيتها الحاصلة لها . وجواب الشارح من وجهين : الاول أنه ثبت أن آثار الاجسام و أعراضها مبادىء موجودة فى الاجسام و لايلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادىء مباد اخرى فى الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادىء الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ، و اليه أشار بقوله « مامر من مغايرة الاعراض لمباديها » أى فى اسنادها الى مبدء فى الاجسام وعدم اسناد المبادى ، الى مباد اخرى فى الاجسام على مابيناه . وهذا جواب عن اصل السؤال . والوجه الثانى أن اختلاف الكيفيات والاثار لايجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لاثار الاجسام و صفاتها مباد تنوع الاجسام و يتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولاشك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهى يمتنع أن تكون منوعة للاجسام ، وأما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادىء بالكيفيات أو بامر آخر فلامضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغى أن ينسب اليها تحصل الاجسام » اشارة الى الاستدلال على أنها ليست بلاستعدادات وقوله « وصدور الاعراض المذكورة » إلى الاستدلال على أنها ليست بمواد لان المادة لايكون فاعلة ، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لايتوقف من الاحوال المذكورة الا على أنها غير المادة ، و لعله هو المراد من قوله « و سائر الاحوال

قوابلها في الماهيّات قيل فلم لايجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسّط الصورة . والجواب عنه ما مرّ من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصّل الجسم منفكّاً عن تلك المبادىء و سائر الأحوال المذكورة فإنْ سمّيت تلك المبادىء بعد وضوح ماتقدّم بالكيفيّات فلامضايقة في التسمية إلّا أنّه ينبغي أن ينسب إليها تحصّل الأجسام أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الإستعدادات ولا الموادّ كذلك .

---

المذكورة » و الالزم الاستدراك لزيادة فى الكلام من غير توقف المراد عليه . فان قلت : الاستدراك باق اذيكفى أن يقال قد ثبت أن للكيفيات مبادىء ، والاستعدادات والمواد يمتنع أن يكون مباده فباقى الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق فى الجواب الاول سلك طريقاً آخراً فى الجواب الثانى ولا ارتياب فى أن تعدد الطرق أدخل فى اثبات المطلوب ، و عندى أن هذا السؤال غير وارد على ماذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه فى مبادىء الاعراض و الاثار لا فى اختلاف الاجسام و اختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار و صفات وهى ممكنة فلابد أن يكون لها مبادىء لم يتوجه أن يقال له لوكان اختلاف الاثار لاختلاف المبادىء لكان اختلاف المبادىء لمباد اخرى فان البحث لم يقع فى اختلاف الاثار بل فى أنفسها ، ولا يلزم من استناد الاثار إلى المبادىء استناد اختلافها الى اختلاف المبادىء لجواز اتحاد المبدء واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل ؛ نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف فى الكيفيات لانها اما أن يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة أو يقبلها بعسر أو لايقبلها أصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية . ورد عليه ان الاجسام كما يختلف فى تلك الكيفيات يختلف فى الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب أن يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولامدفع لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادىء للكيفيات حيث قال اما مع صورة نوعية توجب قبول الانفكاك الى آخره فليس فى ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ، ثم قال الامام و ان وقعت المساعدة على اثبات امر زايد على الصور الجسمية و المادة فى الجسم لكن لم قلتم بأنه لا بد من اثبات ذلك فى كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية ، اما الفلك فلايمكن القطع بأن عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفيه لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك اولايكون و الثانى محال اذ مبدء اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية ، اولما يكون حالا فيها ، اولما يكون محلالها ، اولما لايكون حالا ولا محلا . والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام يلزم أن يكون الصورة الفلكية مشتركة فى ما بين الاجسام و إنه محال ، وان لم يكن الجسمية أمراً مشتركاً فيه فقد سقط أصل الحجة . والثانى باطل أيضاً ، لان الحال فى الجسمية إن لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه ، و إن كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه و يلزم التسلسل . والرابع ايضاً باطل لان ذلك الشىء إما أن يكون جسماً أو جسمانياً أو لاجسماً و لاجسمانياً ،

ومنها أنّ الفلك لايحتاج إلى هذه الصور فإنّ أعراضه لا تزول ؛ و ذلك لأنّ هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضا لا محالة ، ويكون لزومها له إمّا للجسميّة أو لما يكون حالّا فيها ، أو لما يكون محلّاً لها ، أو لما لايكون حالّا ولا محلّاً . وأبطل الأقسام إلّا كونه لما يكون محلّاً ، ثم قال : فليكن المحلّ سببا للأعراض اللازمة من غير توسّط الصور ، وأيضاً جميع العناصر لايحتاج إليها لجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فإنّ من الجائز أن يكون صعوبة

---

والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أو لجسمانى لكان اما للجسمية أو للحال فيها او لمحلها أو لغير الحال و المحل و كذا الثالث لان نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد اللزوم للفلك أولى من أن يفيده لغيره ، و أيضا لوجاز أن يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز أن يكون لزوم الكيفية له بلا توسطة الصورة . و لما بطل الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم بقى أن يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت : هذا الاعتراض غير موجه ، لانه لوكان منع مقدمة من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ، ولوكان معارضة والمعارض معلل فكيف يقول لم لايجوز . فالجواب مسبوق بمقدمة وهى أن المعلل إذا أورد الدليل فالسائل إما أن يسلم جميع مقدمات الدليل أولا يسلم جميعها ، ولاشك أن عدم تسليم جميع المقدمات لايكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات ، وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلى والمناقضة ، واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض الاجمالى ، و ان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفى ما ادعاه حصل الالزام ، و ان اورد دليلا على نفى ما ادعاه فهى معارضة ، ثم النقض والمعارضة كما يأتيان فى الدليل يأتيان ايضاً فى مقدمات الدليل ، وحينئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيلياً على سبيل الاجمال ، و مناقضة على سبيل المعارضة . فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد المنوع الثلاثة . وقد يقال : المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ، ولوكان قطعى الدلالة و قد سلم الدليل فلابد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم . وهذا ليس بشىء لان المعارضة لو قامت و تمت دلت على أن فى مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهى فى القطعيات كالنقض ، وترتيب المنوع أن تقدم النقض على المناقضة و هما على المعارضة . إذا ثبت هذا التصوير فنقول : ذلك الاعتراض نقض اجمالى ، و تقريره أن الدليل على اثبات الصورة فى الفلك ليس بتام لان أحد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات ، أو انتفاء مقدمة من المقدمات و الاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لامعنى للنقض الاجمالى إلا منع مقدمة لاعلى التعيين . وأما العناصر فثبت أن إحدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز أن لايحتاج إليها و انما يحتاج لوكانت وجودية وهو ممنوع . أجاب الشارح بأن الصورة النوعية

القبول عدماً لسهولته و بالعكس ، و مبدء العدم يجوز أن يكون عدميّا . والجواب أنّ استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، و كذلك الجسميّة المختصّة بالفلك لأنّ سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس و يقال الجسميّة لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنّها تلزمها لأنّها صورة الفلك لا غير ، و أما استنادها إلى المحلّ على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا ، وأمّا جعل بعض صور العنصريّة أعداماً فغير معقول لأنّ الأعراض المذكورة ليست بعدميّة أمّا الأينيّة فظاهر ، وأمّا الباقية فعلى ما تبيّن في مواضعها ، والأمور الوجوديّة لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أوّلا بأنّ هذه الصور محتاجة إلى الجسميّة فالجسميّة إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلّا لم تكن الصور مقوّمة للجسميّة فإذن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة أولازمة للجسمية المختصة بالفلك و الاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال . و الثاني أيضاً باطل لان خصوصية الجسمية و نوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهى ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها ، و حينئذ سقط القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم تتات تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء آخر ، وأما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لايكون فاعلا ، و لعله يورد هذ الكلام معارضة فى مقدمات النقض و الا لم يتوجه أصلا : و فيه نظر لانا نقول : هب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لاينا فى ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما فى الباب أنهما يكونان متلازمين وكيف لاتكون لازمة وهى ممتنع انفكاكها من الجسمية المختصة ، والممتنع الانفكاك عن الشى لازم له ، و أيضاً مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقاً بل على تقدير وجود الصورة فيه فان أراد بقوله « الصورة النوعية ليست ملازمة للفلك » أنها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة فى الفلك فهو لاينافى لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة و عدمها معاً على ذلك التقدير ، و انما لم يجز لولم يكن محالا وهو أول المسئلة ، و ان أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لاينافى الملازمة بين لزوم الصورة و وجودها فى الفلك اذ انتفاء اللازم لايستلزم كذب الملازمة . على أنه سبق مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن أن يقال لو كانت الصورة موجودة فى الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما تبين و اللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة ، و السؤالان واردان على قوله « اسناد الصورة الى المادة غير معقول » كما لا يخفى . فقد ظهر أن كلام الشارح فى هذا المقام خارج عن هذا التوجيه . والحق فى الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها

وثانياً بأنّ القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتّبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأنّ الكثير لا يصدر عن الواحد.

والجواب عن الأوّل أنّ الصور ليس من شرطها أن تقوّم الجسميّة؛ بل من شرطها أن تقوّم الهيولى، وهذه الصور تقوّمها من غير دور على ما سيأتي بيانه، وعن الثاني أنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثّر من الغير بحسب المادّة، و حفظ الأين بشرط الكون في مكانها و العواد إليه بشرط الخروج عنه، و هكذا في البواقي. فهذا حلّ تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الإحتيال الّذي أوجبه هذا الفاضل

---

فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللازوم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما، وحينئذ نختار من القسمة ان اللزوم لما لم يكن حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسماً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق فلا محذور، ومن هيهنا يتبين أن مراده من سقوط القسمة او كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين أن يتجه أن يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك كان هذا اللزوم إما للجسمية أو للحال فيها أو للمحل اولغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما أن ذلك ترديد في الملزوم، ولو كان المراد أن الكلام في الاقسام لا يتم لجواز أن يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة، ثم قال الامام هب أن الصحة التى ذكر تموها يدل على أن في الاجسام اموراً موجودة هي أسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب أن فيها صوراً اخرى، و مبادىء الاحكام لا يجب أن يكون صوراً اخرى لجواز أن يكون اعراضاً فلابد من الدلالة على أن تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة، والشارح لم يوردها لانه اثبت في الدليل كونها صوراً ثم قال: و أنا الى الان ما رايت منهم على ذلك احداً تشاغل باقامة البرهان، وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود، والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية، و لقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين، ثم اورد المناقضة، ثم المعارضة بوجهين: اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة في الجسم أو في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمانية. و جوابه سلمنا ان هذه الصورة ليست مقومة الجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى و سيأتى بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فأى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا: م

☆( إشارة )☆

☆( و اعلم أنّه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتّي تتعيّن صورة جرمانيّة(١) وإلّا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متّفقة من خارج يتحدّد بها مايجب من القدر و الشكل )☆

قد أشار الشيخ فيما مرّ إلى أنّ الصورة الجسميّة محتاجة في وجودها وتشخّصها إلى الهيولى لكونها غير منفكّة في الوجود عن التناهي والتشكّل ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أُخر غير الهيولى لولاها لكانت الأقدار و الأشكال متشابهة إذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيّات مشتركة ، وذكر

(١) قوله « ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية » هذا الفصل لايتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهى أن الطبيعة النوعية إذا حصلت فى العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين ، والشخص إذا حصل فى العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن فى الشخص أمر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه ، وذلك الامر الزايد هو التشخص و التعين ، وقد عرفوه بأنه صفة يمنع وقوع الشركة فى موصوفها . فثبت أن الشخص مركب فى العقل من الطبيعة النوعية و التشخص ، وهل هو كذلك فى الخارج حتى أن فى الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والاخر التشخص ، أو ليس فى الخارج إلا أمر واحد بالذات والوجود إذا حصل فى العقل تعدد كمال النوع مع الجنس فان فى النوع أمراً زايداً على الطبيعة الجنسية أعنى الفصل وهما متحد ان فى الخارج بالذات و بالوجود وقد سبقت الاشارة إلى أن هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم أنه زايد على الطبيعة النوعية فى الخارج ، ثم ان تعين النوع إما أن يكون معلولا للمهية ، أو لايكون فان كان معلولا للمهية كواجب الوجود ينحصر نوعه فى شخصه ، و ان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافيا فى فيضانه ، واما ان لايكون فان كفى كالعقل كان ايضاً نوعه منحصراً فى شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة فى اشخاص ، و ان لم يكف بل لابد من القابل فاما أن يتحد القابل فنوعه ايضاً فى شخص كالفلك فان له مادة واحدة لاينفصل ، أو يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هى قاعدتهم إن تعدد الطبيعة النوعية بحسب تعدد المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا فى افاضة فلابد أن يكون نوعه منحصراً فى شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف . و اذا تقرر هذا الكلام فنقول : كلام الشارح أنه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هى فى الحامل و ثبت انها غير منفكة عن التناهى والتشكل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسمية فى وجودها و تشخصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لايكفى فى تشخصها بل لابد من أشياء اخر ؛ و ذلك أن الاجسام العنصرية يختلف فى الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى فى الاجسام العنصرية فلايلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هى بالمادة لابالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية

الفاضل الشارح أنّ هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين ممّا مرّ : أوّلهما أنّه لمّا استدلّ على أنّ الصورة لاتنفكّ عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للحامل والتزم بأنّه للحامل فكان لقائل أن يقول : العنصريّات غير مختلفة في الموادّ فيجب استواؤها في المقدار و الشكل ، و ثانيهما أنّه لمّا استدلّ على إثبات الصور النوعيّة باختلاف الكيفيّات فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكلّ كيفيّة لأجل صورة لكان الاختصاص بكلّ صورة لأجل صورة أُخرى ، ثمّ لمّا كان الجواب عنهما واحداً أخّره إلى هيهنا والجواب أنّ أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأُمور السابقة المعدّة للأُمور اللاحقة فقوله «لايكفي أيضاً وجود الحامل حتّى تتعيّن صورة جرمانيّة» أي حتّى تتشخّص فإنّه ذكر أنّ الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهيّة ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لاتشابه الجزء والكلّ فإنّ الجزء والكلّ لايجب أن يتحدّا مع وجود المادّة القابلة للانقسام ، قوله « بل يحتاج فيما يختلف أحواله » أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار و الأشكال «إلى معيّنات» أي إلى

---

و يكون مع ذلك يتشابه فى المقدار اذالمقدار عارض والتشابه فى العارض لايستلزم التشابه فى المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة ابحاث :

البحث الاول فى احتياج الصورة الجسمية فى تشخصها الى الهيولى و هذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة الا أنها لما لم يتبين بعد بينها هيهنا بوجه آخر ، و قد اشار الشيخ اليه فيما سبق . وفيه نظر ؛ فان الثابت بالبرهان ليس الا أن الصورة محتاجة الى الهيولى فى تناهيها و تشكلها فمن أين يلزم أنها محتاجة فى تشخصها اليها ، و احتياج العوارض الى شىء لا يستلزم احتياج المعروض اليه .

والبحث الثانى أن الهيولى لايكفى فى تشخص الصورة ، وما ذكره لايدل الا على أنها غير كافية فى تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه أنها لايكفى فى تعين الصورة فمن الجايز أنها تكفى فى تعين الصورة ولا تكفى فى تعين الشكل و المقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير و الاشكال ، ويمكن ان يتفصى عن البحثين بأن يقال : لامعنى لاحتياج الصورة فى تشخصها الى الهيولى الا احتياجها فى كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى ، و ربما تقف فيما سيأتى على ما يحقق ذلك . و أما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لان عظم الكل من لوازمه و انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعى التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية فى تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا فى المقدار والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

و البحث الثالث فى العلل الاخرى التى اشار اليها بقوله « الى معينات و أحوال متفقه من

مشخّصات ؛ و ذلك لأنّها لاتحتاج إلى علل للماهيّة و الحقيقة ؛ بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلّيّة قوله « و أحوال متّفقة من خارج » وكان ينبغي أن يقول و أحوال مختلفة من خارج لأنّ سبب المختلفات ينبغي أن يكون مختلفا لامتّفقا لكنّه أراد بها الأحوال الاتّفاقيّة وهي الّتي يكون وجودها غير دائم ولا أكثريّ فإنّ الأشخاص من حيث لاتتماثل تحتاج إلى علل يندر وجودها لتصير بانضيافها إلى سائر العلل عللا لاتتماثل ، ويريد بالمعيّنات والأحوال المتّفقة من خارج العلل الفاعليّة وهي القوى السماويّة ، والأحوال الأرضيّة الّتي هي الصور السابقة، و التغيّرات الطبيعيّة ، و القواسر الخارجيّة فإنّ جميع ذلك علل فاعليّة لتشخّص الصور ، و أمّا الحامل فهو علّة قابليّة .

قوله :

☼( وهذا سرّ تطّلع منه على أسرار أخرى )☼

---

خارج » حملهما الامام على المعدات فان اختلاف الصور واختلاف المقادير والاشكال فى الاجسام العنصرية المشتركة فى المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات ، و اختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعدادات اخرى حتى أن كل سابق سواء كان صورة أو مقداراً أو شكلا فهو معد للاحق ، و جعل هذا الكلام جوابا لسؤالين و تقرير جوابه عن السؤال الاول أنا لانسلم أن لزوم المقدار والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية فى المقدار والشكل و انما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثانى انا لانسلم انه لوكان اختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بل بصورة سابقة معدة فقوله فيما نقله الشارح : ان أسباب الاختلافات . إشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات فى المقدار والشكل ، و قوله : والاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثانى أى الاختصاصات فى الصورة النوعية ، وعلى هذا لاحاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لايلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة و ان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسر المعينات بالمشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة و كيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هى المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلاشك أن ذلك الماء لايتعين فى الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية و هيئة مخصوصتان ، وفسر الاحوال المتفقة من خارج بالامور الاتفاقية التى يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لابد أن يشتمل على امور لايوجد الامرة واحدة فانها لووجدت مرتين يلزم

أقول: قال الفاضل الشارح: كون كلّ سابق علّة معدّة للاحق سرّ عظيم(١) تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لايكون للحوادث بداية زمانيّة، و أنّه لابدّ من حركة سرمديّة لابداية لها و لا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادّة، و هذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه محال. ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التى هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية. وفيه نظر؛ لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولاشك أن تشخص الصورة أمر ثابت، و غير الثابت يمتنع أن يكون علة فاعلية للثابت، و كذا القول فى التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية، واما الصور السابقة فهي لايجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلية له، وكذا القواسر الخارجية كما فى فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما بعد حصول الصور من المبدء، و أيضاً فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة هيهنا مشخصات فقد فسر المعينات هيهنا بما ليس بمعينات. و يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة معدودة فى جانب العلة الفاعلية والفاعل يقتضى تشخص الصورة او المقدار فى القابل لمعدات، وعن الثانى بانه وان لم يذكر المشخصات فى التفسير الثانى الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تعويلا على ماسبق والحاق المتعلم الذكى به. فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية فى تشخص الصورة بل لابد فيه معها من مشخصات معدات ولكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها مايجب من المقدار والشكل ولاشك ان المشخصات لايحدد المقدار والشكل فان الشكل لايتحدد بنفسه، و ايضاً لما كان حاصل كلام الشيخ أن الصورة يحتاج فى تناهيها و تشكلها و مقدارها الى الهيولى وهى لاتكفى فى هذه العوارض بل تحتاج الى امور اخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه العوارض، وكأن الامام اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة و ربما يختلج فى الخاطر أن المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة. م

(١) قوله «كون كل سابق علة معده للاحق سر عظيم» هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سنداً للمنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها هيهنا فتداخل بالواجب، و اما الذى ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلابد معها من العلة الفاعلة فهو لايتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث لابد له من علة تامة لايجوز أن يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة أوعرضا مقدارا أوشكلا أو غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلابد ان يكون شيء من اجزائها حادثا و ذلك الحادث ايضاً يحتاج إلى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها، وهذه الحوادث اما أن تكون متتابعة أومتساوقة لاسبيل الى الثانى لما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية، و من الظاهر أن تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد، ولا

أقول : و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الإستعدادات ولوجود جسم يتحرّك الحركة المتّصلة على الدوام ، و بالجملة الأسباب الّتي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ماهو عليه في نفس الأمر .

☆(وهمٌ و تنبيهٌ)☆

معنى للاعداد الا هذا القدر ، ثم ان هذا القرب والبعد لايكون فى العدم فلابد ان يكون فى شىء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة ، و القرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق فى قابل . فان قلت : السابق المعد اماان يتوقف عليه اللاحق اولافان لم يتوقف عليه لم يكن معدأله و الا فعند انتفاء السابق لايوجد اللاحق قطعا فلا يوجد المعلول . فنقول ، للمعد عدمان عدم سابق ازلى وعدم لاحق أبدى والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلايوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم ، و اما الاسرار التى يقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية فانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلازمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كل سابق بعداللاحق يكون كل لاحق مسبوقا سابقا لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخرفلازمان الا و يوجدفيه حادث خ ل) وهيهناشىء وهوان الذى يقتضى هذا السرليس هواعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السر العظيم ليترتب عليه هذا السر وغيره ، ومنها انه لابد من حركة سرمدية لابداية لهافهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الافى ازمنة متسابقة غيرمتناهية و الزمان مقدار الحركة فيكون فى الوجود زمان مستمروحركة مستمرة لاالى بداية ، واماانها لانهاية لها فغير لازم من القاعده واما يلزم منها لولزم أن يكون كل حادث حادثالاإلى نهاية كمالزم أن قبل كل حادث حادثالاالى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لايكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضاً لا يكون إلا بارتفاع وجود آخر و هكذا ، و ترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المحال فتعين ان لايكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلابد ان يكون عدمأسابقا ازليا وارتفاع العدم الازلى لايكون الا بوجود حادث آخر فاذن لابد ان يكون بعدكل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و علية الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثانى . هذا بيان ماذكره الامام . و اما ما قاله الشارح فظاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لايكون بحسب استعدادات متسابقة و الاستعدادات المتسابقة لايكون الا فى زمان مستمر بحركة مستمره لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا أبديا لان المبدء الاول لماكان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركه السرمديه

☆( واعلم أنّ الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة[١] فإمّا أن تكون الصورة هي العلّة المطلقة الأوّليّة لقوام الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا ، أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى ، أو تكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة و لا الصورة تتجرّد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سببٌ ما آخر خارج عنهما يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر أو بالآخر )☆

ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها و تجددها فهي من حيث استمرارها و دوامها مستنده الى علة دائمة الوجود ، و من حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادىء الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادىء الدائمة . م

(١) قوله « و اعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة » لايخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود هيهنا كون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما ، والشيخ ايضاً اشار فى الشفاء إليه ، ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى الصورة و انها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمين فلاحاجة الى إثبات التلازم اصلا ، و ايضاً فقول الشيخ « أو يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة » مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصوره كفى قسمة عليها الى الاقسام الاربعة ، والصواب ان يقال : الكلام فى هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شاملة للصورة النوعية لكن البيان بطريقين أحدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما أما الطريق الخاص فهو أنا إذا نظرنا إلى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمه و اذا نظرنا إلى ذات الجسميه فربما يجوز العقل ان يكون قائما بذاتها فانه لامعنى لها الا انه امتداد سار فى ساير الجهات والامتداد السارى فى ساير الجهات لا يلزم أن يكون قائما بغيره ، نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقه بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود بل فى العوارض المشخصة ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى و يشير بقوله « و هيهنا سر آخر » الى تمام الدلالة بذلك فى الصوره الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية ، واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما فى الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشيء و بين ما يلازمه فقد بان ان قوله « الهيولى مفتقرة » مقدمة فى الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر هيهنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والفاء فى قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام : الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى ، او جزء علة اولا علة ولا جزء علة بل آلة و واسطة فالاقسام ستة .

يريد بيان كيفيّة تعلّق الهيولى بالصورة فذكر أوّلا الأقسام المحتملة ليتبيّن ماهو الحقّ منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لمّا ثبت تلازمهما فامّا أن تكون الهيولى محتاجه إلى الصورة من غير عكس ، أوالصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس ، أوتكون كلّ واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى ، أولاتكون ولاواحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه أربعة أقسام والأوّل منها على ثلاثة أقسام فان الصورة تكون للهيولى إمّا علّة مطلقة أو جزءاًمنها ، أولا علّة و لا جزء علّة بل تكون آلة و واسطة للعلّة . فخرج من هذا أنّ الأقسام ستّة . والحقّ من جملتها عند الشيخ واحد

---

و أقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية ، فان أر ادا لعلة التامة فالصورة إذا كانت محتاجة اليها ينحصر فى انها علة تامة اوجزء علة لان ما يحتاج إليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه الشيء أو بعضه فلا ثالث لها ، و إن كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان مالايكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءاً منها لايلزم انيكون آلة وواسطه ولايندفع هذا الا بعناية وهى أن يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة مالايكون آلة و واسطة فكانه قال الصورة اما علة تامة أولا فان لم تكن علة تامة فاما ان تكون آلة وواسطة أولا تكون فان لم تكن فهى جزء العلة فعلى هذا لوقدم قسم الالة والواسطة على جزء العلة كان أولى على أنه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور فى المتن ولا يرادبقوله فيما بعد بل لابد لامثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخيرين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقى اقساما ثلثة . واماقوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة فى[موادها] وجودها الى مقارنة الصورة لايحتمل هذا القسم . ففاسدلان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، و العجب انه ذهب هيهنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة فابطال هذا القسم و اذ لا احتمال له فاى حاجة الى ابطاله ، و اما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين الشيئين انما يكون لوكان احدهما علة موجبة للاخر اوكانا معلولى علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد بالاخر كما سيأتى فى المتضايفين والعلة الموجبة التى يجب لها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما و انما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالاخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله « ولا معلولا » زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن أحدهما معلولا و تفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لماكانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنهافا لزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن أحدهما علةموجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفى فى التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادهما إلى العلة الموجبة ايضاً غيركاف فى التلازم بينهماوالا لكانت المعلولات القديمةمتلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لانعنى بالعلة الموجبة الا مايمتنع تخلف المعلول عنها

و هو أنّ الصورة جزء العلّة للهيولى . وأقول : التلازم عندالتحقيق لايقتضيه إلّا العلّة الموجبة و يكون إمّا بينها و بين معلولها ، أوبين معلولين لهالاكيف اتّفق بل من حيث تقتضي تلك العلّة تعلّقاً ما لكلّ واحد منهما بالآخر على ماسيأتي بيانه . وكلّ شيئين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالإنتساب إلى ثالث كذلك فلاتعلّق لأحدهما بالآخر ، و يمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطّنون لذلك و يظنّون أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علّة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضي الإرتباط بينهما ثالث و يتمثّلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظنّ باطل فالشيخ لم يتعرّض لذلك أوّلا بل قسّم وجه التلازم إلى

والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالاخر وتعلق كل واحد منهما يجب أن يكون دائما فانه لولم يتحقق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الاخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور : الاول أن يكونا معلولي علة واحدة، الثاني ان يكون تلك العلة موجبة ، الثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالاخر ، الرابع أن يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة ، الخامس دوام تلك التعلق . وعندي ان دوام تعلق كل واحد منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر فلا حاجة إذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها .

فان قلت : إذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لوكان احدهما علة للاخر كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للاخر مطلقا لم يكن أحدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة

فنقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولي علة ثالثة في نفس الامر لكن الكلام في أن التلازم يقتضي ذلك ، وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لايستلزم ان يكون مقتضى التلازم ، و لئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالاخر و لم لايجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب مهيته على وجه لايلزم الدور كما سيأتي ، وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاهما يكونان متلازمين كيف اتفقالانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة تحقق المعلول الاخر وكلما تحقق كل واحد منهما تحقق المعلول الاخر ، وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم للاخر ويمكن ان يجاب عنه بأن العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لايستلزم العلة الامن جهة مصدريته والعلة لاتستلزم المعلول الاخر الامن جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ، ثم قال : لما ثبت التلازم

قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علّة للآخر، و الثانى أن لا يكون كذلك، و الأوّل كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكنّ العلّة القابلة لمّا لم تكن علّة موجبة فهى لاتكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، ولمّا استحال أن يكون القابل فاعلا استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الّذي بينها و بين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرّض الشيخ لاستناد التلازم إلى علّيّة الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعلّيّتها وقسّم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة الّتي ذكرها الفاضل الشارح و بقى القسم الثانى وهو أن لايكون أحد المتلازمين علّة للآخر فنبّه على أنّ مايظنّه الجمهور في هذا القسم باطل، ونبّه على أنّ الحقّ في

---

بين الصورة والهيولى فاما أن يكون إحديهما علة للاخر أولا يكون فان كان إحديهما علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلة الموجبة والهيولى تستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث أنه قابل لايجب به وجود المقبول والمعلول، واما ثانيا فلان القابل لايكون فاعلا اصلا وكان الاولى مستفاد من اعتبار الايجاب و الثانى من العلية، وانما قال فى الاول من حيث انه قابل والثانى بوجه من الوجوه لان القابل لايجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز أن يجب به بل الصورة لم يجب فى الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لايكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقى أن يكون العلة هى الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة التى ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للاخرى فاما أن يكونا معلولى علة واحدة رابطة اولا يكون كذلك فان لم يكونا معلولى علة يقتضى الارتباط بينهما فلايكون بينهما تلازم واليه اشار « بقوله اويكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى » وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للاخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما فى المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله « بل يكون بسبب خارج عنهما » . فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولى علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الاخر او بالاخر .

وللبحث فى هذا الكلام مقامات : احدها فى قوله لايجوز أن يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا فان العلة الموجبة هى التى يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيه الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن أحد الشيئين علة موجبة للاخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الاخر لجواز أن يكون أحدهما علة موجبة للاخر غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الاخر للايجاب و ايضاً لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثانى فى القسمين لجواز أن يقيم العلة الثالثة احدهما بالاخر ، وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم أن

هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ، و لهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه . فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثمّ قسّم القسم الرابع أيضا بحسب الإحتمال العقليّ إلى قسمين بأنّ ذلك الثالث يقيم كلّ واحد منهما إمّا مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ . قال الفاضل الشارح : في قوله « أنّ الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » فوائد : منها أنّه إنّما قال في أن تقوم ليعرف أنّها مفتقرة إليها في وجودها لا في ماهيّتها كما مرّ ، ومنها أنّه قال تقوم بالفعل ليعرف أنّها مفتقرة في الوجود الخارجيّ لا الذهنيّ ، ومنها أنّه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنّها علّة من جنس مالاتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم . ثمّ قال و على قوله «إلى

---

يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة .

وثانيها فى قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الالة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهى الواسطة اولا يكون وان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهى الالة اولا فهى الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة و العلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلاواسطة والعلة التامة كذلك ، واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرار لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشريكة و كذا قوله مطلقا فى الالة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة ، وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كان علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة التامه وان يقال انها علة قريبة للهيولى اى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتمل أن يكون الة بين العلة القريبة و الهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لايجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل والهيولى بل شي يقيم به الهيولى وهو الشريك والاكان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهى جزء علة كافياً .

وثالثها فى ان القسم الثانى وهو ان لايكون احديهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخرى لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابط فى قسمين واحالهما جميعاً فخرج من ذلك ان المتلازمين لايجوز ان لايكون احدهما علة فلايكون من المتلازمين مايكونان معلولى علة رابطة . وجوابه ان يقال : المتلازمان لابد ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر فلايخلو اما ان يكون تعلقهما فى المهية اوفى الوجود فان كان تعلقهما بحسب

مقارنة الصورة، شكٌّ لفظيٌّ وهو أن المقارنة حالة إضافيّة تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافيّة متأخّرة عن الذوات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة و مقارنة الصورة للهيولى متأخّرتان عنهما فلا يصحّ أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون إلى ذات الصورة و وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى. أقول: يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك(١) إلّا أنّه وقع في عبارته توسّعٌ ما، ويحتمل أن يقال إنّ الشيخ لم يذهب إلى أنّ ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخّرة عنها بل ذهب إلى أنّها في قيامها بالفعل أي في تشخّصها مفتقرة إليها، والشيء يجوز أن يحتاج في اتّصافه بصفة ما إلى ما يتأخّر عن ذاته كالعلّة المحتاجة في اتّصافها بالعلّية إلى وجود معلولها المتأخّر عنها، ولا يلزم من ذلك إلّا تأخّر صفتها عمّا يتأخّر عنها. ثمّ قال و هذه القضيّة يعنى أنّ الهيولى

---

المهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود فوجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب يقيم كلا منهما بالاخر اومع الاخر وهما محالان، واما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما مع تعقل الاخر تعين ان يكون فى الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما فى الشفاء وسيرد عليك فان قلت: الجسم موجود فى الخارج و هو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية و النوعية و الهيولى فهو مستلزم الكل واحد من اجزائه و كل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه و بين كل واحد من اجزائه تلازم و ليس احدهما علة موجبة للاخر و كذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهى ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخرى. فنقول: انما لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر فى العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وللاملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة. م

(١) قوله «يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك» اى المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لاغير، واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب أن الصورة شريك لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة[1] لأن الذي مر هو أن الصورة لاتخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لايكفى في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لايكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ، ثم إن كان ولابد من الإفتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتى إبطال الإحتمالين . و أقول : أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لايكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنه ، و أما الإحتمال الآخر وهو أن يكون الإفتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا أنه لايفيد التلازم إذالقابل لايقتضى الإيجاب في علية . قال : والفرق بين الآلة والواسطة[2] أن كل آلة واسطة ولا ينعكس؛ لأن الآلة لاتكون موجدة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة وأقول: الآلة كما ذكرنا هى مايؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها ، والواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة . قال : وقوله

---

(١) قوله « وهذه القضية مفتقرة الى الحجة » تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هوالتلازم بين الهيولى والصورة ولايلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لايجب ان يفتقر احدهما الى الاخر كما فى المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لايجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذى ذكره كالمتضايفين ولعله هوالمراد ، وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايفين تاثيراً فى الاخر فقيل علته انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقه مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق منه من ان المتلازمين لابد ان يكون أحدهما علة للاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الاالنقض فاجاب عنه هيهنا وفيه نظر سيجىء . والحق فى الجواب ان تلك القضيته ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى يمتنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ فى الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعا ليس بناؤه على ان ذاته لايمكن ان يوجد الاملزما لمقارنه الصورة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الابالصورة ، و بين الامرين فرق . م

(٢) قوله « والفرق بين الالة والواسطة » جعل الامام الواسطه اعم من الالة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة . م

« أو يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة [(١)] و لا الصورة تتجرّد عن الهيولى » إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة الّتي يمكن أن يتمسّك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، و هي أن يقال لمّا ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلّيّة أولى من الآخر و إليه أشار بقوله « و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه» بل الحقّ أن يكون الإحتياج من الجانبين على السواء أو الإستغناء من الجانبين على السواء و أقول : لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا ، و أيضا على تقدير الإستغناء من الجانبين لايبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ماذكرته ويكون قوله « أويكون لاالهيولى تتجرّد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على مايظنّه الجمهور وقوله « بل يكون سببٌ ما» إلى آخره تنبيه على ماهو الحقّ في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثمّ هيهنا شكّان لفظيّان : الأوّل أنّه لمّا ذكر أنّ قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « اويكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة » الامام لما ربع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس اويكون كل منها محتاجاً الى الاخر او مستغنيا عنه جعل قوله « فاما ان يكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية » اشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثانى محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالاخر » على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الاخر » على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين ، واعترض الشارح بانه لوكان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لافائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فحينئذ فقوله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لاحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالاخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالاخر ومعه ، وايضاً يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح فى مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالاخر» لاشك ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باء السببية فلامعنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استغناء كل منها عن الاخر لانه فى مقابلة باء السببية والا فلابد من تصويره ، والثانى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ماهو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيها على فساد توهم الجمهور ، وان كان المراد السبب الرابط على ماحمله عليه فاقامة كل منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ، والحق ان القسمة يطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال ، و الاقسام لايجوز ان ينافى مورد القسمة في الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة فى البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر أو بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كلّ واحد منهما مع الآخر أو بالآخر من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلّا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود ، الثاني إن أراد بقوله « يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر » استغناء كلّ واحد منهما عن الآخر فهو لا يصحّ لأنّ مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة و هذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، و إن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الأوّل بعض الأقسام مناف لمورد القسمة ، وعلى التقدير الثانى بعض الأقسام محذوف . أقول : الشكّ الأوّل هو ماظنّه الجمهور وقد مرّت الإشارة إلى فساده و سيأتى بيانه بقول أبسط . و الشكّ الثانى غير وارد لأنّ الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما .

---

بالمعنى الاول بل بالمعنى الثانى ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك ، واما قوله بل الاظهر ماذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين أن يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الاخر ، وثانيهما أن يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الاخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير بالاعم و الاخص بخلاف تفسير الشارح . هكذا وجهوه . و فيه اعتراف بان معنى مع الاخر هو الاستغناء من الجانبين ، وتقرير الشك الاول للامام انه لايلزم من ان لايكون احدهما علة للاخرى ان يكونا معلولى علة ثالثة وانما يلزم لولم يجز وجود واجبين امالوجاز جاز أن لايكونا معلولين اويكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة ، وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله و هذا لايمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون أحدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ، ولما فرض ان ليس احدهما علة للاخرى كان الاخر ايضاً ممكنا فاذا ارتقيا في العلل فلابد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة ثالثة ، وقد اشار الشيخ فى الشفاء إلى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليهافيماسبق . فاجاب الشارح بان هذا الشك هوالذى ظنه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لايكون احدهماعلة للاخرو لامعلولى علة ثالثة وقدمرت الاشارة الى فساده من ان ذلك ينافى التلازم . وفيه مامر ، واماالشك الثانى فتقريره أن قوله مع الاخر إن اراد استغناء كل منهما عن الاخر فهو ينافى مورد القسمة ، وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا ، واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم ، وانما يلزم حذفه لوكان المورد يحتمله لكنه غير محتمل لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما : وهذا الجواب ليس بصواب اذلا يعقل من قوله : مع الاخر . الاالاستغناء وليت شعرى اذا يحمله عليه بماذا يفسره أو يقول انه مهمل ، والصواب فى الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لامحذور فى منافاة مورد القسمة فى البرهان . م

☆(إشارةٌ)☆

☆( أمّا الصور الّتي تفارق الهيولى[1] إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنّها علل مطلقة للوجود الواحد المستمرّ لهيولياتها ، ولا آلات و متوسّطات مطلقة ، بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين )☆ .

صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أمّا الجسميّة فلجواز الانفصال عليها الّذى إذا طرء زالت الجسميّة الّتي كانت في حالة الاتّصال وحدثت جسميّتان اُخريان ، وأمّا النوعيّة فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي و أمّا صور الفلكيات فلا تفارقها أصلا أمّا الجسميّة فلامتناع الخرق والالتئام عليها ، وأمّا النوعيّة فلامتناع الكون والفساد عليها . والمراد من هذا الفصل أنّ صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسّطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند عند انعدام العلل و الآلات

---

(١) قوله «اشارة واما الصور التى تفارق الهيولى» لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا ينعدم بانعدامها ، فان قيل : هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها . فالجواب ان شريك العلة هى الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية وهى مستمرة الوجود فان قيل : الصورة التى هى شريكة العلة اما ان يكون موجودة اولا لاسبيل الى الثانى فتعين الاول ، و كل موجود مشخص فيكون شريكة العلة مشخصة . فنقول : إنها وان كانت مشخصة لكن لا مدخل للتشخيص فى العلية بل شريك العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هى هى فان قيل : الموجود فى الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس فى الخارج مهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون فى الخارج امران المهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال لعلية المهية المطلقة وعدم علية الشخصية بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهى ان كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى فى كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هى احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احديها من حيث انها معينة و لهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس فى الخارج الا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود وهذا فى العلة المطلقة ، واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضاً اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هى ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هى آلات مطلقة ، ووجه التفصى عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل و المنفعل من حيث انها مشخصة كما فى اطلاق العلة والا فالتحقيق انها يستدعى آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى فى الجملة . م

والمتوسّطات المطلقة لكن الهيولى لاتعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنّها مستمرّة الوجود ، ولمّا كان القسمان الأوّلان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال « بل لابدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين » من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدّم .

قوله :

☆(وهيهنا سرّ آخر[1])☆

السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ؛ و ذلك لأنّ الهيولى لمّا امتنع وجودها منفكّا عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثمّ إنّ الصورة قد تنعدم و تبقى المادّة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هى صورةٌ ما لامن حيث هى صورة معيّنة أى من حيث طبيعتها النوعيّة الموجودة لامن حيث خصوصيّات الأشخاص ، و لمّا لم تكن الصورة من حيث هى صورةٌ ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هى كذلك علّة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد فعلم أنّ هناك شيئاً آخر أمباينا للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث

(١) قوله « وهيهنا سر آخر » البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدء غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة ، وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما إلى الصورة المعينه او الى الصورة من حيث هى صورة وقد تبيين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هى صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لايكون واحدة بالشخص فلابد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة .

واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل و قد صرح به فى الاخيرة من اشاراته فكيف صار هيهنا سر ، و أيضاً لايلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها إلى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها إليه ، وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلاحاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولامحيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر هيهنا اتمام الدلالة فى الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله فى اول الفصل . م

هي صورةٌ ما إليه فتجتمع منهما للهيولى علّة واحدة بالعدد تامّة مستمرّة الوجود معها ، و ربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أُخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سرّ في هذا الموضع .

☆( إشارة )☆

☆( يجب أن يعلم في الجملة أنّ الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سبباً لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود )☆

يريد أن يبيّن أنّ الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصريّة أو فلكيّة ممكنا زوالها أو ممتنعا فإنّها لا تكون عللا مطلقة [ولا وسائط مطلقة] لوجود الهيولى . قال الفاضل الشارح : إنّ الحجّة المذكورة ههنا مبنيّة على مقدمات : الأولى أنّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخّرا عن ذلك الشيء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أنّ الشيء الّذي يكون مع المتأخّر عن ثالث (١) يجب أيضا أن يكون متأخرا عن الثالث و الشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث» اعلم ان ههنا ثلاث عبارات احديها ما مع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على المعلول متقدم ، والثالثة ما مع المتأخر متأخر ، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر ، و اما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله « إن الشيء الذي يكون مع المتأخر » اي ما مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين :

الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيمة الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي و يعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا ويكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها ، واياً ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المعلول متقدم .

الموضع الثاني امتناع علية الحاوي للمحوي قال : لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي ، والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء متاخراً عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشي وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف . وسنبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي وما مع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أنّ محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات وهي إمّا مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدّمة عليها والمتقدّم على المتقدّم متقدّم ، واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بيّن أنّ الحاوي لو كان متقدّماً على المحويّ الّذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدّماً على عدم الخلاء ، ثمّ زعم هناك أنّ الفلك الحاوي الّذي هو مع العقل المتقدّم على الفلك المحوي غير متقدّم على الفلك المحويّ فخرج منه أنّ ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل.
أقول: المعيّة تطلق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر

---

ان يكون الحاوى متقدما على المحوى فيعود المحذور ، واجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحاوى ليس علة المحوى فلا يلزم تقدمه حينئذ فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لايجب أن يكون متقدما وما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً والفرن مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما فى الوجود اوفى التصور ، وعلى الاتفاق إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسمية والتناهى و التشكل و بين الجسم المستقيم الحركة و الجهة ، و إما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقديرأن يكون عدم الخلاء أمراً مغايراً لوجود الملاء ، وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء و عدم العدم عين الوجود ، وان فرضناه مغايراً له فلا اقل من أن يكون لازما له ، وأما الاتفاق فكما اذا صدرمعاولان عن علة واحدة من غيرتعلق احدهما بالاخر فحيث قال « مامع المتاخر متاخر » اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان أحدهما متاخرا عن ثالث اومتقدما عليه كان الاخر لامحاله كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بمتقدم » أراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا إذاكان احدهماأى الجسمية متقدما على ثالث أو متاخراً عنه لايجب أن يكون الاخر كذلك .

وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم و التاخر فان كل شيء إذا نسب الى شيء فاما أن يكون متقدما عليه أو متاخراً أو لا يكون متقدما عليه ولا متأخراً عنه و يكون معه ، ولما كان التقدم والتاخر على انحاء خمسة كماسيجيء كانت المعية أيضا كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التأخر والتقدم لكن لا مطلقا بل فى المعنى الذى تسبب إليه التقدم و التاخر حتى ان المعية الزمانية أن يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الاخر ، و المعية فى الرتبه أن يكون احدهما اقرب إلى المبدء من الاخر ، و المعيه فى الطبع أن يكونا موجودين من غيراحتياج بينهما ، والمعية فى العلية ان لايكون احدهما علة للاخر لكنهمامشتركان فى العلية ، وقداستشكل الشيخ تحقيق امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فمتقدم ومتاخر والا فان لم يعتبر العلية بينهما فلا معية فى العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة أو معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا فى التقدم فى العلية

أومن حيث الوجود كالجسميّة المتناهية و التشكّل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة الّتي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود و وجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء أمرامغايرا له في التصوّر ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتّفاق كمعلولين اتّفق أنّهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمرين أواعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ، ولاشكّ أنّ وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنويّة ،

مطلقا ، وحله ان التقدم والتاخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بمعتبر فى المعية الاحال احدهما مع الاخر ، إذوجه اشكاله ان المعين فى العلية ان كاناعلتين لم يمكن ان يكونا بالقياس إلى امرواحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففى التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء و الاخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين فى العلية فلا موجودين إلاواحد هماعلة للاخرأ و كانا معاً فى العلية و لابعد فى ذلك بل كل موجودين إما أن يكون أحدهماعلة للاخرأو يكونامعلولى علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود ، واما المعية فى الشرف فبان يكونا متساويين فى الشرف حتى إذا ازداد أحدهما فى الشرف صارمتقدما . إذا تقرر هذا .

فنقول : إن أجرينا الكلام على ماهو المعروف فى تفسير المعية فالمقدمتان فى التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان ، و ان كانت بحسب العلية فما مع المقدم على ثالث يمتنع أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ، وما مع المتاخر عن ثالث و ان جاز ان يكون معلوله متاخراً عنه الا انه لايجب اذ ليس كل مالا يكون علة و لا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل مالايكون بينه وبين المتقدم والمتاخر احتياج يحتاج إليه المتاخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذاالقياس فى التركيب كما إذا كانت المعية زمانية والتقدم أوالتاخر بحسب الطبع او العلة او بالعكس فالمتقدمتان و ان كانتا مستعملتين فى البراهين كانهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باى معنى ، و تصوير التقدم و التاخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم و التصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ماعليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من أئمة الكتاب ورد عليه شيئان : احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها ، والاخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهى والتشكل فهى امامتاخرة عنهما أو معهما و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة اومتاخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان وإذا كان المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض فى المعية والتاخر والتقدم . م

ثمّ قال : الثالثة أنّا قد بيّنا أنّ الجسميّة لا تنفكّ عن التناهي والتشكّل[1] وظاهر أنّهما لا يوجدان إلّا مع الجسميّة ، وبيّنا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّة لهما فهما إذن غير متأخّرين عن الجسميّة و ما لا يكون متأخّرا عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدّما عليه فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن يكونا قبل الجسميّة أو معها . و لقائل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخّر عن الجسم والجسم متأخّر عن الجسميّة الّتي هي جزء له فالشكل متأخّر عن الجسميّة بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنّه متقدّم عليها . قال : و الغلط في البيان الأوّل هو في قولنا لمّا لم تكن الجسميّة علّة لهما فهما إذن غير متأخّرين عنها ؛ فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدّما عليه بالعلّية، والتقدّم بالعلّية أخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ فلعلّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعلّية لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الإثنين أو كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة و أعراضها اللازمه والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض . فهذا ما عندي في هذه المقدمة . أقول : هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن ماهيّة الصورة[2] ونحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث الماهيّة لا تتعلّق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أن التناهي والتشكل إما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان إما معها أو قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة ، و ايضاً المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية و الدلالة المذكورة لا يتم في الصورة النوعية لان الثابت ليست إلا أن الجسمية لا يمكن أن يكون علة للتناهي والتشكل ، و اما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد . م

(٢) قوله « أقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن مهية الصورة » اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع امادفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن مهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث أنها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة ، واما دفع المنع فهو انا بينا أن الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل و ان لم يتعلق بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما و المحتاج اليه يمتنع أن يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما

و التشكّل بل إنّها إنّما لاتنفكّ عنهما من حيث الوجود فقط و معناه أنّ الصورة المتشخّصة محتاجة في تشخّصها إليهما ولايبعد أن يحتاج الشيء في تشخّصه إلى مايتأخّر عن ماهيّته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه فإذن التناهي والتشكّل غير متأخّرين عن الصورة المشخّصة من حيث هي متشخّصة و إن كانا متأخّرين عن ماهيّتها و هذا القدر يكفينا في هذا الموضع . قال : الرابعة أنّ التناهي و التشكّل من توابع المادّة و تقريره مامرّ . ثمّ قال : و إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول : الهيولى متقدّمة على التناهي و التشكّل وهما إمّا متقدّمان على الجسميّة أوموجودان معها فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الصورة أوعلى مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدّمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهيولى المتقدّمة عليها و هذا محال . و لقائل أن يقول : عندكم أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى فهي على مذهبكم متقدّمة . و الحاصل أنّ الّذى قد أبطلتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة . أقول : قدمرّ أنّ الصورة إنّما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورةً ما لا من حيث كونها صورة متشخّصة فهي من حيث كونها صورةً ما متقدّمة على الهيولى أمّا لوجعلناها

---

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه . أجاب بان تأخرهما عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تعينه الى مايتأخر عنه مهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع و ان كانا عرضين له متأخرين عنه .

ومن الفضلاء من سمعته يقول : لنا تعقل العوارض الشخصيه فان تلك العوارض ان كانت عقليه لم يشخص شيئاً خارجيا وانكانت خارجية فهي عارضة في الخارج ، و من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكل نسبة بين الجسم و الشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين ، وكذا الاين حصول الجسم في المكان ، والوضع نسبة مخصوصة فهما أيضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة ، وان كانت مشخصة فكذلك ، والا انعدم الشخص بزوالها بل الحق ان المشخص هو المبدء الفاعلي فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و ربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهويه ولا نعني بالمشخص الا هذا .

و انا أقول : هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها

علّة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخّصة لأنّ الصورة من حيث هى صورةٌ ما لايجوز أن تكون علّة مطلقة للهيولى المتعيّنة كمامرّ ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخّصة قبل وجود الهيولى فإنّها هى القابلة لتشخّصها فهى سابقة على تشخّصها و سيأتى لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن . قوله : «ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقتها بالوجود» معناه لو كانت الصورة علّة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى . أقول : وفية إشارة إلى ماذكرناه (١) وهو أنّ السابقة بالوجود هى المتشخّصة .

قوله :

☆( و لكانت الأشياء الّتي هى علل لماهيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة

---

الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات . بقى فى هذا البحث نظران : أحدهما أن الصورة الشخصية لما كانت محتاجة الى التناهى والتشكل كانت متأخرة عنهما لامحالة فدعوى تحقيق معيتهما اوتقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين : أحدهما لازم الانتفاء و انه قبيح فى نظر المناظرة و مستدرك فى صناعة البرهان وحينئذ سقط المقدمة الثانية القائلة بان مامع المتأخر متأخر عن الاعتبار ايضاً لعدم توقف البرهان عليه ، الثانى ان التناهى والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا يختص بها كما بينه الامام و من هنا ترى أكثر المتاخرين خصصوا هذا بالصور الجسمية .

(١) قوله « وفيه اشارة الى ماذكرناه » حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمله فى مقابلة المهية فمعنى الكلام ان الصورة لوكانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بشخصها و و بعلل مهياتها وعلل تشخصها ، والمراد بعلل التشخص المشخصات التى هى الاعراض المكتنفة . فان قلت : سبق العلة انما يجب بذاتها و وجودها و أما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلايلزم أن يكون متقدمة على مايتأخر عن ذاتها . فنقول : لماكانت تلك الاعراض قائمة بها لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة ، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقا بل فصلها الى علل المهية و علل التشخص لان كلامه فى هذه المباحث يقتضى تقدم علل المهية على المهية و تأخر علل التشخص عنها أما تقدم علل المهية فلانه سنبين أن مهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون عللها سابقة ، و أما تأخر علل التشخص فلما تبين أن التناهى و التشكل من توابع الهيولى فنبه هيهنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين واما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى» فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اى الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة و تقدمها و الافاصل وجودها سابق على ذلك . و انت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك لادخل له فى الاستدلال . م

الوجود سابقة أيضا على الهيولى بالوجود )☆ .

معناه أنّ الصورة لو كانت علّة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الأشياء الّتي هي علل لماهيّة الصورة ، والأشياء الّتى هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضا على الهيولى لأنّ السابق على السابق سابق .

قوله :

☆( حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى )☆ .

و في بعض النسخ حتّى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى [ثمّ يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى] و معناه على أولى الروايتين ظاهر ، و على الرواية الثانية أنّ علّية الصورة تقتضى تقدّم علل ماهيّتها و وجودها جميعاً حتّى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فإنّ العلّة المتقدّمة على معلولها مغايرة له . فانظر كيف فرّق الشّيخ هيهنا بين علل ماهيّة الصورة وعلل تشخّصها فإنّ كلامه يقتضى تقدّم أحد الصنفين على الهيولى و تأخّر الصنف الآخر عنها .

قوله :

☆( على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة[1] وإن كان أيضاً ليس من

(١) قوله « على انها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلة » أقول : لما قال « لوكانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها و عللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة » فقوله « حتى يكون بعد ذلك » فيه إشارة الى بيان الملازمة فكان سائلا يقول هذا يقتضى ان لايكون الصورة علة للهيولى أصلا لامطلقة ولاغيرها لانها لوكانت علة لها فى الجملة لسبقها بالوجود والعلل والا لامتنع أن يكون عن الصورة وجود الهيولى . أجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين :

الاولى ان المعلول اما معلول للوجود ومعلول للمهية ، و نعنى بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة فى الخارج تقتضى وجوده ، ولانعنى بكونه معلول المهية ان المهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضى ذلك المعلول فانه محال بل نعنى به ان المهية اذا وجدت باى وجود كانت اقتضت وجود المعلول، ولاشك ان المهية اذا كانت بحيث متى حصلت فى العقل حصل شيء لايكون ذلك الشيء الاصفة من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات المهية لايكون إلا أعراضا ، و أما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهراً وقد يكون أعراضا .

الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها ، و المعلول المقارن لايجوز ان يكون معلولا

أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان [و] كل قسم منهما داخل في الوجود)* قال الفاضل الشارح : اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين و ضم مابعده إلى ماقبله فإنه تتم هذه الحجة و على هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغواً أما التفسير فهو أن المراد من قوله « على أنها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلة » هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لاتكون مباينة عن العلة فإن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى ، و قد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء و تكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل ، وقوله « و إن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهيولى و إن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لايجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة ، و قد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه أقول : إن الشيخ لايذهب إلى أن

---

لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلف ؛ بل معلولا للمهية وحينئذ ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من أحوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان مهية الثلاثة علة مطلقة للفردية وهى حال من احوالها وان لم يكن علة مطلقة جازان لايكون المعلول من احوالها كما فى مسئلتنا .

و بعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لانسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل ، وانما يكون كذلك لوكانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم إلى مباين ومقارن والمقارن لايجوز ان يكون معلولا للوجود ، والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لمهيتها وان لم تكن معلولة لمهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها . هذا ما سنح للخاطر فى توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما فى توجيه الشارحين . م

الهيولى معلولة لوجود الصورة[1] الّتي تزول مع بقاء الهيولى ، و ليس مراده أيضاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان » أنّ المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهيّة وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أنّ المعلولات بحسب القسمة العقليّة قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا و كلّ واحد من القسمين حاصل موجود و ذلك لأنّه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الإلهيّات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة « يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء إنّما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته و بعض أسباب وجود الشيء إنّما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فإنّ العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثمّ البحث يوجب وجود القسمين جميعاً » هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنّه أراد بقوله هيهنا « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان » ذلك التجويز العقليّ ، وأراد بقوله « و كلّ قسم منهما داخل في الوجود » أنّ البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : و أمّا بيان أنّ الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالّذي عندي أنّ الحجّة الّتي يريد الشيخ أن يذكرها هيهنا لاتعلّق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضمّ ماقبل هذا الكلام إلى مابعده لتمّت الحجّة ؛ بل هذا الكلام إنّما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدلّ به على أنّ الصورة ليست علّة للهيولى و ذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالّة في الهيولى و الحالّ محتاج إلى المحلّ فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علّة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدلّ : لم لا يجوز أن تكون الصورة علّة لوجود الهيولى ، ثمّ إنّه يجب حلولها في الهيولى لا لأنّ الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأنّ الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

---

(١) قوله «ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة» أورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لمهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول المهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التى تزول . وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التى تزول ليست فى نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم تكن مهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لايجوز أن يقتضى الحلول فيها ؛ نعم لافائدة لهذه المقدمة فى الجواب لانه ان فرضنا أن الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز أن يقتضى الحلول فيها بعد وجودها . م

حالّة فيها ، أو لأنّ الصورة علّة لحلولها في الهيولى و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلاًّ للصورة معلولة لوجود الصورة إلّا أنّها لاتكون مباينة عن ذات العلّة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، و لعلّ الشيخ إنّما أورده في هذا الموضع لأنّه لمّا قال الصورة لو كانت علّة لوجود الهيولى لكانت الأشياء الّتي هى علل الصورة سابقة أيضا على الهيولى : حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له هيهنا إذا كانت الهيولى محلاًّ للصورة فأيّ حاجة بك إلى هذه الحجّة الدقيقة على أنّها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحالّ محتاج إلى المحلّ و المحتاج إلى الشيء لايكون علّة لذلك الشيء . فلمّا توقّع هذا الإعتراض هيهنا ذكر ما تبيّن به ضعف هذا الكلام ، ثمّ إنّه أعاد بعد ذلك إلى تتميم الحجّة الّتي ابتدء بها . فهذا ما عندي في هذا الموضع .

أقول : هذا الكلام لايناسب ماذكره الشيخ[1] في هذا الموضع بل الواجب أن يقال:

---

(١) قوله «هذا الكلام لا يناسب ماذكره الشيخ» اما اولا فلان كلامه ليس فى تمشية العلة بل فى نفيها ، و اما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام و ذلك مما يورث الخبط فى البحث ، و اما ثالثا فلان الجواب لايستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان تقتضى الحلول فيها و الا كان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى و متاخراً عنه ، بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهيولى و يلزم منه محال ، لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير و هو كونها علة مطلقة للهيولى محال لانها لو كانت علة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فتكون سابقة بالهيولى على الهيولى و انه محال . و اليه اشار بقوله «على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة» اى لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ، ثم استشعر ان يقال او صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عند كم فاما ان يكون معلولا للوجود او للمهية فاذا لم يجز ان يكون للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدة بالشخص . أجاب بان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة على الاطلاق لكن لايلزم منه ان لايكون معلولة لمهية الصورة فى الجملة بل هى معلولة لعلة مهية الصورة شريكة و جزءاً لها ، و اليه اشار بقوله «و ان كان أيضاً ليس من احواله المعلولة للمهية» اى الهيولى ليست من معلولات مهية

إنّ الشيخ لمّا ذكر أنّ الصورة لوقدّر أنّها علّة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيّتها و وجودها و تشخّصها سابقة بالوجود على الهيولى حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصّلة في الخارج وجود الهيولى الّتي هي معلولة لها ، أوحتّى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصّل في الخارج مغايرٌ لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً . أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنّ هذا التقدير ممّا يمتنع تحقّقه في هذا الموضع فإنّ الهيولى و إن كانت معلولة للصوره فهي غير مباينة عن الصورة و المعلول المقارن لايتأخّر عن وجود العلّة المتشخّصة أي لايمكن تحصّل العلّة في الخارج بدونه لأنّ العلّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على مايقارن وجودها . و إنّما أشار إلى ذلك بقوله « على أنّها معلولة من جنس مالا تباين ذاته ذات العلّة » أي مع أنّها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلّة فكأنّه قال لوقدّرنا تقدّم الصورة بوجودها على الهيولى مع أنّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر و ذلك هو المحال الّذى ساق البرهان إليه و هو كون الهيولى متقدّمة على نفسها بمراتب ، ثمّ إنّ الشيخ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولا للماهيّة لاللوجود لأنّه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهيّة ومقارنا للوجود كالفرديّة للثلاثة وليس الأمر ههنا كذلك فإنّ الهيولى ليست معلولة لماهيّة الصورة مطلقا فنبّه بقوله « و إن كان أيضا ليس من أحواله المعلولة للماهيّة » على

---

الصورة مطلقا و لايلزم منه ان لا يكون معلولة لمهيتها فى الجمله ، ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون مباينة تكون ايضاً مقارنة . هذا غاية توجيه كلام الشارح فى هذا المقام . وفيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان فى توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى فى دليله و كل ذلك خبط من الكلام . وقد فاتهما توجيه الاحوال فى قوله « ليس من احواله المعلولة للمهية » فقد كفى ان قال ليس معلولا لمهيته و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة ، والشارح قوله « على انها معلولة من جنس مالاتباين » على التقدير ، و اخذ قوله « وان كان أيضاً ليس من احواله » بحسب نفس الامر ، واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ، ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك . فما ذكرناه أسد و أوضح . م

أنّ المعلول المقارن لايجب أن يكون معلولا لنفس الماهيّة في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلّة تكون الماهيّة جزءاً منها أو شريكة لها كما ذهبنا إليه هيهنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضا معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّه لمّا وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرّ من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات أعنى المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ قسم منهما داخل في الوجود » و لمّا فرغ من هذا البيان تمّ البرهان . فظهر من البيان أنّ هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظنّ هذا الفاضل و أنّ الحجّة المذكوره متعلّقة به لأنّه يؤكّدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة .

قوله :

☆(ولكن قدعلم أنّ التناهى والتشكّل من الأمور الّتي لاتوجد الصوره الجرميّة في حدّ نفسها إلا بهما أومعهما )☆ .

قال الفاضل الشارح معناه مامرّ في المقدّمة الثالثة .

قوله :

☆( وقد تبيّن أنّ الهيولى سبب لذينك )☆

قال : و معناه مامرّ في المقدّمة الرابعة .

قوله :

☆(فتصير الهيولى سببا من أسباب ما به أومعه تتمّة (يتمّ خ) وجود الصورة السابقة [أو] بتتمّة وجودها للهيولى و هذا محال)☆ .

فقد اتّضح أنّه ليس للصوره أن تكون علّة للهيولى أو واسطة على الإطلاق و هذا بيان الخلف ، وقدنبّه بقوله « مابه أومعه تتمّة وجود الصوره » أنّ التناهى و التشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيّتها فهماغير متأخّرين عمّاهو تتمّة وجود الصوره كما ذهبنا إليه و الباقى ظاهر .

☆( وهم و تنبيه )☆

☆( و لعلّك تقول إذا كانت الهيولى[(١)] محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة . فيكون الجواب أنّا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالإجمال أنّها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه . ثمّ تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصّل)☆ .

قال الفاضل الشارح : هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنّكم قلتم إنّ الصورة لا يستوى لها وجود إلّا بالتناهي والتشكّل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما . وجوابه أنّه ليس كلّ ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علّة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ، وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا إليه . قال : و لقائل أن يقول : أتقول بإنّ الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إنّ الصورة شريكة لعلّة الهيولى لأنّه يلزم من القولين كون الصورة متأخّرة و متقدّمة معاً ، و إن قلت إنّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى لم تكن الهيولى متقدّمة بوجه ما على الصوره فبطلت حجّتك السابقة .

و أقول إنّه يذهب إلى أنّ الصوره من حيث هي صوره تكون متقدّمة على الهيولى و شريكة لعلّتها ، ومن حيث هي متشخّصة محصّلة في الخارج تكون متأخّره

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولى » تقرير السؤال انكم قلتم إن الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال . وأما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل مايحتاج إليه الشيء علة ، وقدطعن فيه بان العلة لا معنى لها الا مايحتاج إليه الشيء . و هو مدفوع لان العلة ما يحتاج إليه الشيء فى وجوده ، و الذى ثبت ان الهيولى تحتاج اليه الصورة فى الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى فى وجودها فربما يكون الاحتياج فى صفتها فلا يلزم أن يكون علة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الامام : ندع فى السؤال عبارة العلة و نقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم ان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا إليها متأخرة و متقدمة معاً . اجاب الشارح بان احتياج الصورة إلى الهيولى فى تشخصها ، و احتياج الهيولى اليها فى وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصة، والمتقدم عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولي لأنّ الهيولى هو السبب القابل لتشخّصها و تحصّلها . وهذا هو المراد من قوله « أنّا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود » أى لم نقل هى العلّة الموجدة للصورة ، ولا إنّها العلّة الفاعليّة لتشخّصها و تحصّلها ، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أى قضينا أنّ الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهى والتشكّل اللذين تتشخّص و تتحصّل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما . فإذن هى أعنى الهيولى متقدّمة على ذلك الشيء و على الصورة المتّصفة بذلك الشيء من حيث اتّصافها به لا على الصورة من حيث هى صورة . ثمّ تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصّل وهو بيان كيفيّة احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ماقلناه .

☆( إشارة )☆

☆( أنت تعلم انّ الصورة الجوهريّة إذا فارقت المادّة فإن لم يعقّب بدل (لم تعقّب بدل خ) لم تبق المادّة موجودة فمعقّب البدل مقيم للمادّة لامحالة بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولي قامت فأقامت لأنّ الّذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إمّا بالزمان أو بالذات وبالجملة لايمكنك أن تدير الإقامة)☆

يريد بيان كيفيّة تقدّم الصورة العنصريّة على الهيولى و امتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هى متقدّمة على الهيولى على وجه الدور . قال الفاضل الشارح : لمّا أبطل كون الصورة علّة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة الّتي صدّرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى . وهذا الفصل يشتمل على بيان أنّ الصورة الّتي يمكن زوالها عن المادّة ليست بمتأخّرة في الوجود عن الهيولى ، وتقريره أنّ الصورة الجوهريّة إذا زالت عن المادّة فإن لم يحصل عقيبها في المادّة صورة أُخرى تكون بدلاً عنها لم تبق المادّة موجودة لما مرّ أنّ الهيولى لاتخلو عن الصورة ، وإذا كان كذلك فالشيء الّذى عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادّة أي حافظ لوجود المادّة بواسطة ذلك البدل ، ثمّ إنّه لايلزم من صدق قولنا إنّ ذلك المعقّب يحفظ وجود المادّة بذلك البدل صدق أن نقول إنّه يحفظ ذلك

البدل بتلك الهيولى لأنّ الشيء مالم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أوّلاً ثمّ تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ، وقد كنّا بيّنا أنّ الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كلّ واحدة منهما سابقا على وجود الأخرى وهو معنى قوله « و بالجملة لايمكنك أن تدير الإقامة » قال : و لقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأنّ فيه بيان أنّ الصورة متقدّمة على الهيولى ولمّا كانت كذلك استحال تقدّم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجّة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنيّة على أنّ للهيولى تقدّماً بوجه ما على الصورة . و شاكّ آخر وهو أنّ قوله « فمعقّب البدل مقيم للمادّة لامحالة بالبدل » ليس بجيّد على الإطلاق فإنّ الجسم لاينفكّ عن أين ما وشكل ما ومقدار ما ، و إذا كان كذلك فمتى زال أين معيّن أوشكل معيّن أو مقدار معيّن فلابدّ من أن يحصل أين آخر و شكل آخر و مقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ، ثمّ لايلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقوّمة المادّة . فعلمنا أنّ معقّب البدل لايجب أن يكون مقيما للمادّة بذلك البدل بل لوصحّ ذلك لكان إنّما يصحّ في بعض الأشياء و بالبرهان .

و أقول : لما بيّن في هذا الفصل كيفيّة تقدّم الصورة(١) على الهيولى أشار إلى أنّ المسئلة لاتنعكس لاستحالة الدور ، و لأنّ الهيولى لوكانت مقيمة للصورة لكانت متقوّمة بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان و هو محال لمامرّ . و هذا

---

(١) قوله « أقول لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة » محصل كلامه ان فى هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى و ذلك بان قال إذا زالت فان لم يحصل عقبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة ، و فى هذا العنوان نظر لانه سيذكران للصورة فى الفاسدة الكائنة تقدما فيجب ان يطلب كيف هو . و لو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا . فالاولى ان يقال المطلوب هيهنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم و هى انها تشارك شيئا آخراً فى العليه فمذكورة ثمة ، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة ، و بينه بوجهين : الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلوانعكست المسئلة لزم الدور ، و اليه اشار بقوله «و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة» الثانى ان الهيولى لوكانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة إما بالذات او بالزمان وانه محال ؛ لما مر فى الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاحاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن

بعينه هو الّذى أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقة للهيولى . و أشار إليه بقوله « على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة » كما سبق ذكره فاذن قدحصل من ذلك استحالة كون كلّ واحدة منهما علّة للأُخرى مطلقة لاستحالة قيام كلّ واحدة منهما من غير الأُخرى ، ثمّ إنّه جعل الصورة من حيث هى صورة سابقة على الهيولى و شريكة لعلّتها الفاعليّة ولم يجعل الهيولى من حيث هى هيولى سابقة على الصورة لأنّ الهيولى من حيث هى هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلايمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأمّا الشكّ الأوّل الّذى أورده الشارح فينحلّ بما ذكرناه مراراً من كيفيّة تقدّم إحديهما على الأُخرى ، و أمّا الشك الثاني فليس بوارد لأنّ امتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنّما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه

---

يقال لوتقدمت على الصورة لكانت متقدمة بمايقارن وجودها . ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى و امتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هى شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضاً ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لايكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لايجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لايعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء المفارق على ماسيجىء ، غاية مافى الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة ، واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هى صورة ، و المتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلامناقضة بين الكلامين ، واما الشك الثانى فهو انه لما قال الشيخ « الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة » اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم المادة بالبدل لايصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار و غيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين اوشكل معين اومقدار معين لم يكن بدمن ان يجمله بدله لامتناع خلوالجسم عنها فلوكان كل بدل مقيماً لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقومة للمادة وليس كذلك وهذا معارضة فى مقدمة الدليل ، ويمكن ان يورد نقضاً على الدليل فيقال : لوصح الدليل بجميع المقدمات لزم أن يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً ، و تقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية مافى الباب انها لايقيمه فى جسميته و لكنها مقومة له فى تشخصه فان امتناع خلوالجسم عنها يقتضى احتياج الجسم اليها فى تشخصه . م

جسما بل في وجوده و تشخّصه إلى الأين من حيث هو أينٌ ما (١) لا من حيث هو أين معيّن و الأين من حيث هو أينٌ ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسمٌ ما ومن حيث هو أين معيّن يحتاج إلى جسم معيّن و أمّا قوله ثمّ لايلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً . فقد يدلّ على أنّه ظنّ أنّ الشيخ أثبت وجود الصورة بأنّه مقيم

---

(١) قوله « من حيث هو اين ما » جواب سؤالين :

احدهما ان الجسم لواحتاج الى تلك الاعراض فى تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . اجاب بان التشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج فى تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لامن حيث هواين معين . لايقال : نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها و ان لم يكن مشخصة استحال أن يكون مشخصة . لانا نقول المشخص لايوجد فى الخارج الا و له عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هى المسماة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه نبه بقوله « امتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنما يقتضى احتياج الجسم إليه فى تشخصه » فهى و إن كانت مشخصة لوجودها فى الخارج لكن لادخل لتشخصها فى التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص و هى من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثانى أن تلك الاعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور . أجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هوجسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الاعراض فلا دور . فلوقيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج فى تشخصه إلى العرض . فنقول : احتياج المعروض فى تشخصه إلى نفس العرض لا إلى تشخصه فلامحذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره يعنى لايلزم مما ذكره أن معقب البدل لايكون مقيماً بالبدل بل اللازم أن معقب البدل مقيم للمادة بالبدل فى تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون و إن لم يحتج الجسم من حيث هو إليها و ذلك لاينافى إقامة الصورة للمادة . و عندى أن هذا الجواب غيرموجه لان المدعى أن الصورة مقيمة للمادة فى وجودها فيكون المراد من إقامة البدل للمادة إقامتها فى وجودها ، فكلام الامام أنه لو كان كل بدل مقيماً فى الوجود لزم أن يكون الاعراض اللازمه مقيمة للجسم و المادة فى وجودها فيكون صوراً إذ لامعنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم فى تشخصه خارج عن التوجيه ، وكأن الشارح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هيهنا يثبت كونها مقيمة للمادة . وهذا سهو فيما يزعمه أنه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا أن الجسمية قائمة بالغير و أما أنها صورة وهو مادة فانما يثبت فى هذا المقام لوتم البرهان . واعلم أن المدعى أولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر فى دليله أقسام أبطل بعضها و بقى ابطال البعض الاخر يحصل المدعى ، و هذا الفصل على مافسره الشارح ادراج دعوى آخر فى البين قبل اتمام الكلام الاول ولاشك فى اخلاله بترتيب البحث بخلاف مافسره الامام فانه يتعلق بأحد أقسام الدليل . م

للمادّة فقط. و هذا سهو من باب توهّم العكس فإنّ كلّ صورة مقيمة و ليس كلّ مقيم صورة بل المقيم الّذي هو الصورة إنّما هو جوهر يقيم جواهراً هو محلّه ومادّته، و هذه أعراض أقامت أعراضا لا أنّها أقامت أجساماً متشخّصة لا في جسميّتها بل في تشخّصهاتها العارضة لجسميّتها و لذلك سمّيت بمشخّصات الجسم فإذن النقض بها ليس بمتوجّه، و أمّا قوله فعلمنا أن معقّب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادّة بذلك البدل. فليس نتيجة لما ذكره لأنّ الّذي ذكره لم يقتض إلّا كون معقّب الأيون مقيما للجسم المتشخّص بالأيون و ذلك لا ينافي إقامة المادّة بالصورة.

☆( إشارة )☆

☆( ليس يمكن أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام به الآخر [1] حتّى يكون كلّ واحد منهما متقدّماً بالوجود على الآخر و على نفسه)☆.

أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب و هو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كلّ واحدة من الهيولى و الصورة إمّا بالآخر

(١) قوله « ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر » لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الاخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال. ولا يجوز أن يكون كل واحد يقام مع الاخر لانه اما أن يكون لاحدهما تعلق بالاخر فى الوجود أولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالاخر جاز أن يقوم كل منهما بدون الاخر فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالاخر لكان لكل منهما تأثيراً فى الاخر فيلزم الدور. وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر فى الترديد ذات أحدهما، وأما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منها جواز وجود كل منهما منفرداً عن الاخر لكن ليس يجوز تعلق ذات أحدهما من غير تعلق ذات الاخر و الا لرجع الى القسم المتقدم و هو أن يكون أحدهما علة للاخر فقد تطابق الكلامان، و هيهنا نظر لانه قد تقرر فى أول البحث أن المراد بقيام كل من الشيئين بالاخر الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الاخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه وذلك قبيح فى الاستدلال، و إن كان أعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالاخر تأثير كل منهما فى الاخر، و جاز قسم ثالث وهو أن يتعلق أحدهما بالاخر فقط. ثم أورد الامام منعاً و نقضاً بالمتضايفين. و أجاب الشارح عن المنع بأن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصحة وجوده بدون الغير. وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه، وعن النقض بأن المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما أما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتوالد للابوة و

أومع الآخر فإنّه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدّم ، و بده بما يكون إقامة كلّ واحد منهما بالآخر لأنّه أوضح فساداً و لأنّ الثاني راجع إليه أيضا ، و لفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هوالّذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة الّتي أوردها هو .

قوله :

☼( ولا يجوز أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ، لأنّه إن لم يتعلّق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كلّ واحد منهما و إن لم يكن مع الآخر ، و إن تعلّق ذات كلّ واحد منهما بالآخر فلذات كلّ واحد منهما تأثير في أن يتمّ وجود الآخر وذلك ممّا قدبان بطلانه )☼ .

أقول : وهذا هو الّذى تكون الإقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة الّتي أوردهاهو ، و هو كون كلّ واحد منهما غير محتاج إلى الآخر . و بيان هذا القسم هو أنّ ذات كلّ واحد من الشيئين اللذين يوجد كلّ واحد منهما مع الآخر لايخلو إمّا أن يتعلّق بالآخر من حيث هو

البنوة و كل منهما يحتاج إلى ذات الاخرفان الابوة يحتاج وجودها إلى ذات الابن والبنوة يحتاج إلى ذات الاب و هو الرابطة المحوجة ، و أماالمتضايفان المشهور ان فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا فكل منهما محتاج لاكله بل بعضه إلى الاخر لا إلى كله بل إلى بعضه و هذا لايفيد إحتياج كل منهما إلى الاخر بل إلى ذات الاخر أو إلى جزءه حتى إذانظرنا إليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لايجوز أن يكون الهيولى والصورة معلولى علة ثالثة يقيم كلا منهما مع الاخر بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالاخر فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخر و ذلك كاف فى تلازمهما و بالجملة مابينه من تعلق كل من المتضايفين ان افاد احتياج كل منهما الى الاخر فلم لايجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالاخر على وجه لايلزم منه الدور . وان لم يفد احتياج كل منهما الى الاخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالاخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق كل منهما بالاخر فلم لايجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى و الصورة مع الاخر على وجه يتعلق كل منهما بالاخرى وهو لايستلزم بطلان التلازم بينهما . على ان النقض لاينحصر فى المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة فى بابى العكس و تلازم الشرطيات و غيرهما فان السالبة الدائمة مثلا ينعكس سالبة دائمة و تلازمها ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلواستلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتن تلازم اصلا . م

ذلك الآخر بوجه من الوجوه ، أولم يتعلّق به أصلا فإن لم يتعلّق جاز وجود كلّ واحد منهما منفرداً عن الآخر ، و إن تعلّق فلذات كلّ واحد منهما تأثيرٌ ما في أن يتمّ وجود الآخر وهذا هوالقسم الأوّل بعينه الّذي بان بطلانه . والحاصل أنّ هذاالقسم يرجع إمّا إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ، ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أنّ المعلولين المنتسبين إلى علّة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقليّ لم يكن بينهما إلّا مصاحبة اتّفاقيّة فقط . واعترض الفاضل الشارح بأنّ المطلوب ههنا بيان أنّ الشيئين إذا كان كلّ واحد منهما غنيّا عن الآخر وجب صحّة وجود كلّ واحد منهما مع عدم الآخر و أنتم ماذكرتم عليه حجّة بل مازدتم إلّا إعادة الدعوى و هذا الإحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف و إنّ له مثالا من الموجودات فإنّ الإضافات لاتوجد إلّا معاً مع أنّه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأنّ إحدى الإضافتين لواحتاجت إلى الأخرى لتأخّرت عنها فلايكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور . فإن قلتم : هذا التلازم لايعقل إلّا في الإضافات قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بيّنة . و الجواب أنّ المفهوم من كون الشيء غنيّا عن غيره ليس إلّا صحّة وجوده مع عدم الغير ، و كون البيان هو الدعوى بعينه يدلّ على أنّ الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، و إنّما اُعيد ذكره بعبارة اُخرى ليرتفع الإلتباس اللفظيّ ، وأمّا المتضايفان فليس كلّ واحد منهما غنيّا عن الآخر كماظنّه هذاالفاضل ولاالإحتياج بينهمادائراً كما ألزمه بل هماذاتان أفاد شيء ثالث كلّ واحد منهما صفة بسبب الآخر و تلك الصفة هي الّتي تسمّى مضافا حقيقيّا فإذن كلّ واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى و هذا لايكون دورا ثمّ إذا اُخذ الموصوف و الصفة معاً على ماهو المضاف المشهور حدثت جملتان كلّ واحدة منهما محتاجة لافي كلّها بل في بعضها إلى الاُخرى لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الاُولى فظنّ أنّ الإحتياج بينهما دائر ولايكون في الحقيقة كذلك فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ماظنّه ، ولاعلى سبيل

الدور . وظهر من ذلك[(١)] أنّ المعيّة الّتي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدّم بطلانه بل هي معيّة عقليّة معناها وجوب تعلّقهما معا ، و حال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه و هو تعلّق كلّ واحدة منهما بالأخرى من غير دور ، و تخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى . و إنّما لم يكن تعلّقهما تعلّق التضايف لأنّ المتضايفين لايمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع تعقّل الصورة البيّن وجودها إلى إثبات الهيولى ، ثمّ إنّ التضايف يعرض لهما بعد تعقّلهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

☆( فبقي أنّه إنّما يكون التعلّق من جانب واحد فإذن الهيولى و الصورة لاتكونان في درجة التعلّق والمعيّة على السواء - سواء خ - )☆ .

قد تبيّن ممّا مرّ أنّ التلازم ينقسم إلى مايكون التعلّق فيه لأحد المتلازمين

---

(١) قوله « وظهر من ذلك » جواب سؤال قدمناه و هو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى مايكون معلولى علة يقيم كلا منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثانى لانه احاله بقسميه . فاجاب بان المعية التى بين المتضايفين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان فى الوجود ، والمتضايفان متلازمان فى التعقل ، والهيولى والصورة ليستا متضايفتين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت : لما كان الكلام فى التلازم بين الوجودين وصورة النقض فى التلازم بين المهيتين فلا يتجه نقضاً فنقول : التلازم بين المهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لايجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنتين المتحيتين لايقوم احدهما الامع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الاخر فحينئذ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضاً محال أو جزء علة وهو المطلوب وهو منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار واللون والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولايجوز الاستغناء ولاحاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذى اورده الامام على فصل تعقيب البدل ، ومعارض بان الصورة حالة فى الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال فى وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج فى الوجود لاينافى الاستغناء بحسب المهية فمن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى م

بالآخر من غير عكس ، و إلى مايكون لكلّ واحد منهما بالآخر . و إذا بطل القسم الأخير ثبت الأوّل و هو الّذي قسّمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علّة أو آلة و واسطة أوشريكة للعلّة وقد أبطل منها أيضا قسمان و بقي واحد وهو كونها شريكة للعلّة .

قوله :

☆( وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدّمٌ مافيجب أن تطلب كيف هو[١] )☆

إنّما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر لأنّ تصوّر التقدّم فيها مع كونها متجدّدة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد ، وكيفيّة التقدّم هى ماصرّح بها في الفصل التالي لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئاً آخراً في العلّية و التقدّم على الهيولى من حيث هى صورةٌ ما لا من حيث هي صورة معيّنة فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرّة الوجود كالهيولى .

☆( إشارة )☆

☆( إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام[٢] الباقية و هو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى )☆ .

---

(١) قوله « فيجب ان يطلب كيف هو » كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر ، واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لامن حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لاعن كيفية التقدم وكان مستدركا في هذا المقام . م

(٢) قوله « اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام » اعلم أنه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لايجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولايجوز ان لايحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر ظهرانه يمتنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لايكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين : احدهما الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى ، والثاني انه يفيد اصل الوجود من حيث كونها بالقوة . فان قلت : كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فههنا امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من المبدء

لمّا أبطل الأقسام المحتملة إلّا واحداً وهو أنّ الصورة جزء العلّة ثبت أنّه حقّ فصرّح به في هذا الفصل، و أشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق، و بيّن أنّ الشيء الّذي يشارك الصورة في العلّية ماهو و هو الّذي سمّاه سببا أصلا و إنّما سمّاه أصلا لأنّه المستمرّ الوجود المستحفظ لوحدة العلّة على مامرّ، و أيضا لأنّه الّذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوّة فإنّ الصورة لاتفيد إلّا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل و تبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادّة و عمّا يتعلّق بها من الجسمانيّات و إلا لعاد بعض المحالات المذكورة، وقد يسمّى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته. و أمّا المعين بتعقيب الصور فهو السبب الّذي يقتضى تعقيب الصور وسمّاه معينا لأنّه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لاأصل وجودها فهو يعين السبب الأصليّ في إقامة الهيولى

فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لامعنى له. فنقول: الهيولى ما به الشيء بالقوة والشيء هيهنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى، ويصير بالفعل عند وجود الصورة. فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم، والصورة لاتفيد الا إخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصلى بالفعل فى التجسم لافى معنى الوجود، وفى قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق » تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لابد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وأن يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق فذاك وإلا عاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى و هو محال. وذلك المبدء المفارق إما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات أيضا اولايتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان فى الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا أن لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها و إعانتها هيولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب، واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو فى الصورة فاحد الاقسام الباقية ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك فى الشفاء حيث قال: فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلاصورة ألبتة بل انما الامر جميعا بهما فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت. ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله « يوجد عن سبب اصل وعن معين » الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين اى العقل والصورة من حيث هى، ولهذا

المستمرّة الوجود ، وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة الّتي تفيد الهيولى الإستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجدّدة المتعاقبة . و أقول : إنّها ليست بكافية في تعقيب الصور لأنّ حصول الإستعداد لايكفى في وجود الشيء فإنّ العلّة المعدّة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكرهو أيضا في كلامه وجه الإحتياج إليه و هو السبب الأصليّ بعينه على ماسيأتي بيانه ، و إلى أحوال اتّفاقيّة من خارج طبيعيّة أوقسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار و الشكل على مامرّ فالعلّة التامّة لوجود الصورة المتجدّدة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علّة الصورة فينبغى أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصليّ أيضا داخلا في المعين من وجه ، و يحتمل أيضاً

يقال إن الصورة شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لايدل الاعلى انها جزء العلة ، واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لايساعد عليه . قيل المراد بالعلة فى التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لماتلازمتافاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى اولايكون والثانى باطل والا لكانا معلولى علة فاعلية تقيم كلا منهما بالاخر اومعه وكلاهما محالان فاذا كان احديهما علة فاعلية لم يجزان تكون هى الهيولى ، والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ، ولوحملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالاخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالاخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احديهما علة غير فاعلية وقدمر مثل هذا غير مرة . قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان وجود المبدء المفارق لايكفى فى وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر ممامر أن هذا لايتأتى إلا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هى المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضى لتعقيب الصورة والسبب المقتضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور المتجددة لايتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لايكون موجودة بل لابد لها من المبدء المفارق [و] من احوال اخرى اتفاقية . وفيه نظر لانه لوكان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها وانه محال ، وأيضاً يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى بوجد عن السبب الاصلى وعن السبب للاصل مع احوال اخر ، و قوله « من وجه » فى قوله « و حينئذ يكون السبب الاصل داخلا فى المعين من وجه » لاوجه له لان دخوله فى المعين على ذلك التقدير ضرورى وايضاً لوحمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان أحد الاقسام الباقى الذى هوان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لايستلزم كون الصورة جزءاً . م

أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصليّ و عن معين يتحصّل وجوده عن السبب الأصليّ بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصليّ . و لعلّه سمّاه أصلا لأجل أنّه علّة بالوجهين أحدهما بلا توسّط ، والثاني بتوسّط المعين الّذي هو الصورة فهو أصل في العلّية مطلقا . و على التقديرين جميعا . فقوله : « إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى» يريد به اجتماع السبب الأصليّ و الصورة من حيث هي صورة[١] لأنّ العلّة التامّة القريبة هي مجموعهما وهو مستمرّ الوجود على ما مرّ فإذن الصور المتعاقبة[٢] شريكة للسبب الأصليّ في إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة و جاعلة للمادّة جوهراً غير الّذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعيّة .

قوله :

☆(وتشخّص بها الصورة وتشخّصت هى أيضاً بالصورة[٣] على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل)☆

(١) قوله « و على التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل و الصورة من حيث هي صورة» هذا إنما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع إلى السبب الاصل والمعين ؛ نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة فى قوله «بتعقيب الصورة» لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها و هى الصور المطلقة . لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه . م

(٢) قوله « فاذن الصور المتعاقبة » اى الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل فى إقامة الهيولى و منوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهى بطبيعتها التى بها يشارك الصور الزايلة ، و اما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزايله فهى يجعل المادة نوعا غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية . م

(٣) قوله «وتشخصت هى أيضا بالصورة» قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى وهى تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى . فان قلت : ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه إلا أن كل واحدة منهما يتشخص بالاخرى فنقول : قوله « على وجه يحتمل بيانه كلام » إشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ، ولهذا قال أراد ان يشير، ثم تقرير شرحه ان فى هذا الكلام لطيفة وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاص انما يتشخص بالمادة . ويرد عليه سؤال و هو انه لوكان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كانت بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة . فان قيل : التسلسل وان اندفع الا انه

قال الفاضل الشارح : لمّا بيّن كيفيّة تعلّق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير إلى كيفيّة تشخّص كلّ واحدة منهما بالأخرى ، ثمّ إنّ فيه شيئاً وذلك أنّا قد بيّنّا فيما مضى أنّ كلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنّما يتشخّص بالمادّة فتشخّص تلك المادّة إن كان لمادّة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هيهنا أنّ كلّ واحدة منهما أعني الهيولى والصورة تتشخّص بالأخرى وهذا لا يقتضي الدور لأنّا نجعل ذات كلّ واحدة منهما علّة لتشخّص الأخرى ، ولقائل أن يقول : إنّ تشخّص كلّ واحدة منهما بذات الأخرى متوقّف على انضمام ذات كلّ واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كلّ واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقّف على تشخّص كلّ واحدة منهما فإنّ المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضمّ إليه غيره . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدّمة فإنّ انضمام الوجود إلى الماهيّة لا يتوقّف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا هيهنا . أقول : تشخّص الهيولى بذات الصورة معقول فإنّ

يلزم الدور على هذا . اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخرى فلا دور . ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخرى موقوف على انضمام ذات احديهما إلى ذات الاخرى وانضمام ذات احديهما الى ذات الاخرى موقوف على تشخص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ، ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى المهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها و الا لكانت المهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها و انه محال . قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى إنما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما ، واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين : الاول ان هذه الصورة يمتنع ان يفارق هذه المادة فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة ، و الثاني ان الهيولى قابلة فلايكون فاعلة للتشخص . فان قيل : اذا استحال أن يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد وانما يتشخص بالمادة . اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة لما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها . لا يقال : لاشك أن التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد يمتنع ان لايكون واحداً بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى . لانا نقول : ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للمشخص انها مبدء لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى بشخصها لازمة لها بنوعها و ذلك كذلك ، و اما انضمام الوجود الى المهية فهو في العقل و ليس الموجود في الخارج امرين وجود و مهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سند المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م

الهيولى إنّما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعيّنها لا من حيث إنّها هذه الصورة بل من حيث إنّها صورةٌ ما كما مرّ، و أمّا تشخّص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين: الأوّل أنّ هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنّها هيولى ما فإنّ هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلّقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنّها تعقل أن تكون هذه الهيولى و إن لم تكن هذه الصورة فإذن تشخّص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة، والثاني أنّ ذات الهيولى هي حقيقة القابليّة والاستعداد فكيف تصير علّة و فاعلا للتشخّص؛ بل قد قيل: إنّ كلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنّما يتشخّص بالمادّة أي يتشخّص بها من حيث هي قابلة للتشخّص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك؛ بل الفاعليّة هي الأعراض المكتنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسمّاة بالمشخّصات فظهر أنّ تشخّص الصورة يكون بالهيولى المعيّنة من حيث هي قابلة لتشخّصها، و تشخّص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخّصها وسقط الدور. وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم. وأمّا قول الفاضل الشارح: الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأنّ الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مرّ ذكره. و الأوّل موجود في الخارج والعقل و إليه نذهب هيهنا، و الثاني موجود في العقل دون الخارج فإذن ليس بصحيح أن يقال: إنّه غير موجود أصلا. و أمّا الجواب بانضمام الوجود إلى الماهيّة فغير صحيح أيضاً لأنّهما أمران عقليّان ولا يصحّ إلحاق الأمور الخارجيّة من حيث هي خارجيّة في أحكامها بالأمور العقليّة من حيث هي عقليّة.

☆(وهمٌ وتنبيه[1])☆

---

(١) قوله « وهم و تنبيه » لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان فى الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون أحدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر. فاجاب بانهما و ان تلازما فى الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان فى الوجود ايجاب العلة وهى الصورة ههنا من الشيء الذى يوجدهما اى الهيولى والصورة معا اعنى العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى. م

☆(أو لعلّك تقول . لمّا كان كلّ واحدمنهما يرتفع الآخر برفعه فكلّ [واحد] منهما كالآخر في التقدّم والتأخّر . والّذي يخلصك من هذا أصل نتحقّقه وهو أنّ العلّة كحركة يدك بالمفتاح [و] إذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح ؛ وأمّا المعلول فليس إذا رفع رفع العلّة فليس رفع حركة المفتاح هو الّذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنّما أمكن رفعها لأن العلّة وهي حركة يدك كانت رفعت و هما أعني الرفعين معاً بالزمان و رفع العلّة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما و وجوديهما )☆ .

لمّا ثبت أنّ التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شكّ وهو أنّهما لمّا تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدّم أو التأخّر أولى من الآخر وهذا الشكّ لايختصّ بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الّذي يكون بين العلّة التامّة وبين معلولها . والجواب أنّ التلازم في الرفع إنّما يكون من جهة الزمان ولايكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلّة علّة العدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلّة ممّا يوجدهما معاً أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلّة أقدم من وجود المعلول

☆(تذنيب)☆

☆(يجب أن تتلطّف [1] من نفسك وتعلم أنّ الحال فيما لايفارقه صورته في تقدّم الصورة هذ الحال )☆

الجسم الّذي لايفارق صورته هو الفلكيّات بأسرها . وبيان أنّ حالها في تقدّم الصورة حال العنصريّات أنّ تعلّق كلّ واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب ان تتلطف » لاخفاء في ان الدلالة المذكورة كمادلت على تقدم الصورة و انها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ماكرر الشارح بيانها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجا اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل و هذا لايتمشى في الفلكيات ، لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لايكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر إليه ، واما قول الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها . م

أيضاً إمّا أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إمّا للدور أو لعدم التلازم ، وإمّا أن يكون من جانب واحد ولايجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأنّ القابل لايكون فاعلا فإذن هي الصورة ، وهي إمّا أن تكون علّة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علّة والأوّلان باطلان لما مرّ فهي إذن شريكة لسبب أصليّ يكون مجموعهما علّة للهيولى . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيّات والعنصريّات إلّا بشيء واحد وهو أنّا قد بيّنا في العنصريّات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إنّ الصورة إذا زالت وجب أن يعقّبها بدل ومعقّب البدل مقيم لمادّتها بالبدل و هذا لايتصوّر في الفلكيّات ؛ بل بيّنا هيهنا بأنّ القابل لايكون فاعلا ، و هذا البيان كان عامّا لهما إلّا أنّ الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريّات هذا البيان العامّ و اقتصر على البيان الخاصّ بها أمر بالتلطّف هيهنا في معرفة أنّ الحال فيهما واحد .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضا بشيء آخر وهو أنّ استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيّات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها ، و في العنصريّات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجدّدة الخارجيّة إلّا أنّ بيان الحال فيهما لايختلف بهذا التفاوت .

☼(تنبيه)☼

☼(الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه ، والبسيط ينتهى بخطّه وهو قطعه ، والخطّ ينتهى بنقطته وهى قطعه)☼

الكميّات المتّصلة القارّة[1] ثلاثة أنواع : الجسم التعليميّ ، و البسيط وهو

(١) قوله « الكميات المتصلة القارة » الكم عرض يقبل القسمة لذاته إما منفصل وهو العدد ، و اما متصل فاما ان يكون غير قارالذات وهو الزمان اوقاراً وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخرهوالنقطة اى نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهى نهاية الخط كما انه نهاية السطح و هو نهاية الجسم . فان قيل : لافايدة لذى الوضع فى تعريف الانواع الثلثة اذلا مقدار الا وهوذو وضع لان كل مقدار حال فى الجسم فهوذووضع . فنقول : ايراد الوضع فى تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم و هو كون الشيء ذا أجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيبا يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه ، و قد احترز به عن الزمان إذ ليس

السطح ، والخطّ ، ويتّصل به في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة . فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة ، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط ، والخطّ مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض ، و النقطة هي ذات وضع لاجزء لها ، و الصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليميّ ولذلك ربّما اشتبه أحدهما بالآخر كمامرّ والجسم التعليميّ يستلزم البسيط ، والبسيط الخطّ ، والخطّ النقطة لالذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتّصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولمّا كانت مباحث الجسم

شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الاخر ، و اما الوضع في تعريف النقطة وهو كون الشيء بحيث يشار اليه احتراز عن المجردات ، و الصور الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اى بلاتوسط شيء آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وحينئذ لايكون له بسيط ، و اما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له و عارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطه العروض و اثبات الواسطة مطلقا ، و مباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهيته وهي ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصله متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامحالة وكذلك تشكلها ، وقد افاد بقوله « الجسم ينتهي ببسيطه » أمرين :

الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط ثابتا ، وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلاث اذا انتهى واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم و ليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والتفهيم ، و انما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازاً عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية و العمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط .

الثاني كيفية لزوم السطح و هي انه يلزم الجسم لالذاته بل بحسب التناهي . لايقال : هب ان الجسم يتناهى في الجهات و اما أنه في كل جهة ينتهي يوجد شيء آخر هو السطح فلابد له من برهان لانا نقول : اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلاشك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءاً من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضاً للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك ، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهائه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة و هذا لاينافي ماقدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط . م

التعليمي داخلة في مباحث الماضية بالعرض و بقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها . واعلم أن الجسم في قوله «الجسم ينتهي ببسيطه» هو التعليمي لأنّه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنّما يصير معروضه بتوسّط التعليمي ، وقد أفاد بقوله «الجسم ينتهي ببسيطه» اثبات البسيط أوّلاً و كيفيّة لزومه الجسم ثانياً وذلك لأنّ انتهاء الشيء إنّما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولمّا كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الإثنين الباقيين فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط و هو المسمّى بالبسيط ، وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخطّ ، و أمّا الخطّ فهو امتداد واحد مجرّد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلا ، و يكون ذا وضع لأنّ هذه المقادير ذوات أوضاع فنهاياتها كذلك ، والشيء ذو الوضع الّذي لا امتداد له أصلا هو النقطة فالخطّ ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الإمتداد فيها . قال الفاضل الشارح : إنّما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه . لأنّ البسيط كم و النهاية من المضاف المشهوري[1] فإنّها نهاية لذى النهاية فإذن القول بأنّ البسيط

(١) قوله « والنهاية من المضاف المشهوري » اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ، واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا إلى الاخر فيقال الاب ابو الابن و الابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة ، والنهاية مضايفها ذو النهاية ، ويمكن ان يقال : النهاية نهاية لذى النهاية وذو النهاية ذو نهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية . وفيه نظر ؛ لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة أن الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة الحقيقية وساير المقولات . قال الشارح : الجسم اذا انتهى فهناك امران : احدهما السطح والاخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف إلى الجسم فان اضفنا الاول إلى الجسم كان سطحا لذى السطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما مضافان مشهوريان فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية عليه ؛ نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن ومستلزم له فمحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت : غاية ما في الباب ان السطح ليس نهاية لكنه قال : به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس . فنقول : الباء ليست للسببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله واذ هو مقارن له » . م

نهاية الجسم خطأ بل هو الّذي به يتناهى الجسم .

و أقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أوّلها ماهيّة السطح الّذي هو المقدار المتّصل ذوالبعدين ، و ثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده و انقطاعه و انتهائه لا العدم المطلق ، و ثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، و إنّما يستدلّ على ثبوت الأوّل للجسم بثبوت الثاني له إذهو مقارن و مستلزم للأوّل ، و أمّا الثالث فاذا اعتبر عروضه للأوّل كان المجموع سطحا مضافا إلى ذى السطح ، و إذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

قوله :

☆( و الجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوّم جسميّته به بل من حيث يلزمه التناهي بعدكونه جسما فلاكونه ذاسطح ولاكونه متناهيا أمر يدخل في تصوّره جسماً و لذلك قديمكن قوما أن يتصوّروا جسما غير متناه إلى أن يتبيّن لهم امتناع ما يتصوّرونه )☆ .

قال الفاضل الشارح[1]: مراده أنّ السطح والتناهي ليساجزئين لماهيّة الجسم لإمكان انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما حين يتصوّر جسم غير متناه و الشيء لايتصوّر إلّا بعد تصوّر أجزائه ، ثمّ اعترض عليه بأنّانتصوّر الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلّا لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعدمعرفتهما تامّا مكتسبا بحدود مشتملة عليهما ، أولكون

(١) قوله «قال الفاضل الشارح» مراده ان السطح والتناهي ليساجزئين للجسم والالامتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غيرمتناه . واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت تألفه من الهيولي والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وماذاك الا لاحد الامرين . اما لان تصورالشيء لايستلزم تصور اجزائه ، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيفما كانت المسئلة فلم لايجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح : الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل، واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة ، وتصور الشيء انمايتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاعلى تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن أن يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول اشارة الى المادة و في الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تمهدهذه المقدمة .

تصوّر الشيء غير مقتض لتصوّر أجزائه . وكيف مادارت القضيّة فلم لايجوز مثله في السطح والتناهي . أقول : والجواب عنه أنّ أجزاء الشيء في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادّة والجسم يتصوّر بأجزائه العقليّة ويطلب بالحجّة أجزاؤه الوجوديّة وإن كانت الاُولى بالقوّة مشتملة على الأخيرة فإنّ الأبعاد المأخوذة في حدّ الجسم يدلّ على صورته والقبول المأخوذ فيه يدلّ على مادّته ، والسطح والتناهي لايعقل كونهما جزئين عقليّين إذهما ليسا بمحمولين على الجسم فبيّن الشيخ أوّلا أنّهما ليسا بجزئين في الوجود و ذلك لأنّ السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلّق بطرفه و الجزء لا يكون كذلك ، ثمّ احتمل أن يتصوّر كون ذي السطح و ذى التناهي جزئين عقليّين لكونهما محمولين عليه فبيّن أنّهما أيضا ليسا كذلك لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما . و اعلم أنّ الشيء كما يتقوّم بجزئه العقليّ وبجزئه الوجوديّ فقد يتقوّم بعلّته كالمادّة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لايتقوّم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأوّلان فلما مرّ ، و أمّا الأخير فلما سيأتي وهو أنّ السطح لايفعل الجسم . و قال أيضاً معترضا على قوله « من حيث يلزمه التناهي » : أنّه مشعر بأنّ السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي و هو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له . و هذا باطل ؛ لأنّا بيّنّا أنّ النهاية إضافة

---

فنقول : لم يرد الشيخ ان السطح والتناهى ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذالاجزاء العقلية محمولة وهما لايحملان على الجسم فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فيبطل كلامه دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهى فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لايكون جزءاً ، واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهى الخارجى والجزء للشيء لايكون بحسب الامر الخارج بل لداته فقوله «من حيث يلزمه التناهى» إشارة إلى ان السطح ليس بمقوم، وقوله «بعد كونه جسما» إشارة الى ان التناهى ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهى وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذاالسطح والتناهى جزئان عقليان فابطل ذلك بانهما لوكانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما .

بقى هيهنا نظران : الاول ان فى كلام الشيخ في هذا التوجيه دعويين. أحدهما ان السطح والتناهى ليسا من الاجزاء الوجودية ، وثانيهما ان السطح والتناهى ليسا من الاجزاء العقلية و ليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلايكون للفاء فى قوله «فلا كونه ذاسطح ولا كونه متناهيا» فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمى يدل فاء السببية عليه وان السطح والتناهى اماكانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ايضا خارجين لان الماخوذ من الخارج خارج قطعا ، و

عارضة للسطح[1] والعارض متأخّر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له. ثمّ قال: ويمكن أن يجاب بأنّ النهاية المتأخّرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللميّ إذا كان معلولا للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر. وأقول. أمّا قوله النهاية إضافة عارضة للسطح. يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقيّ و هو مناقض لحكمه عن قريب بأنّها من المضاف المشهوريّ فعلّه نسى ذلك، ثمّ إنّه إن أخذ النهاية تارة مع السطح و جعلها بذلك الاعتبار مشهوريّة، و تارة منفردة و جعلها بذلك الاعتبار حقيقيّة فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإنّ تلك

---

انى وهو قوله «قد يمكن».

النظر الثانى ان سؤال الامام وارد على السطح والمتناهى فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والتناهى كيف لايمنع استلزام تصوره تصور السطح والمتناهى. والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان قيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة و بعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لايتصور السطح والمتناهى بل يتصور جسم غير متناه وإليه اشار بقوله «ولذلك يمكن قوما» فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهى لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت: هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهى فلم غيره الى السطح والمتناهى. قلنا: نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهى و بين السطح والمتناهى، وعلى ان دلالته لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية و ان سؤاله لم يرد عليها. م

(١) قوله «لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح» اى بالقياس الى الجسم، و ليت شعرى اين بين ذلك وليس فى شرحه شىء دال عليه، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجايز أن يكون شىء متأخرا عن آخر فى وجوده و يكون ثبوت ذلك المتأخر لشىء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشىء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون بثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هيهنا و ان كانت متأخره عن السطح الاان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له. قال الشارح اعتبر النهاية هيهنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق من المضاف المشهورى فان أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة واخرى لامعه فصارت حقيقية واذا كانت النهاية هيهنا اضافة حقيقية فهى يكون اضافة السطح الذى هو العارض إلى الجسم الذى هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض. وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب أن تكون بعد العروض و العروض ايضا اضافة العارض إلى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال. و الصواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل عرض الجسم أولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية. م

الإضافة لاتعقل إلّا بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حقّقناه من قبل وهو أنّ الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أوّلا ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثمّ تعرض لهما الإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة .

قوله :

☆( و أمّا السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أوقطع فيوجد ولاخطّ ، و أمّا المحورو القطبان والمنطقة فممّا يعرض عند الحركة ، والخطّ المحيط للدائرة -والخطّ كمحيط الدائرة خ- قديوجد و لانقطة )☆ .

يريد بيان لزوم الخطّ للسطح والنقطة للخطّ أيضا بواسطة التناهي فإنّهما لايعرضان لهما مع عدم التناهي[1] ويجب أن يعرف أوّلا الألفاظ الّتي استعملها في هذا الموضع . فنقول: الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية ، والدائرة سطح مستو يحيط به خطّ واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخطّ متساوية والنقطتان مركزا هما والخطّ المستقيم المارّ بالمركز المنتهي في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة[2] بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة و إذا فرضت الكرة متحرّكة حركة وضعيّة مستديرة حدث عليها نقطتان

(١) قوله «يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لايعرضان لهما مع عدم التناهى» لقائل أن يقول كيف يكون السطح والخط غير المتناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد . وجوابه ان التناهى يطلق على معنيين احدهما التناهى بحسب الوضع و هو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية ، والاخر التناهى فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدود يقدره ، و المراد بالتناهي ههنا التناهى فى الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة إذا كانا متناهيتين في الوضع اى إذا كان لهما طرف يشار إليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا فى الوضع كسطح الكرة ومحيط الدايرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدر يقدرهما . م

(٢) قوله «واذا قطعت الكرة» اذا توهم سطح مستو تقطع كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هى قاعدته وهى فصل مشترك بين القطعتين و محيطهما فصل مشترك بين سطحيهما هذا اذا كانت القطعتان متصلتيين واما اذا انفصلتا فلااشتراك بينهما . م

لاتتحرّك كانهما قطباها و قطر بينهما هوالمحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة الّتي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين ، وقد تبيّن من ذلك أنّ الخطّ و النقطة إنّما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إمّا القطع ، و إمّا الحركة .

قوله :

☆( و أمّا المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر مالايتناهى فإنّه لاوسط ولاسائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلّا بعد وقوع ماليس بواجب فيها من حركة أوتجزئة ، و إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة فمعناه يتأتّى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتّى قسمته فيها )☆ .

أقول : يريد أنّ الدائرة لايصير مركزها موجوداً فيها إلّا بأحد ثلاثة أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإنّ تقاطع الأقطار إنّما يكون على نقطة هي المركز ، وحركة الدائرة إنّما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و أمّا الفرض فظاهر ، وأمّا قبل عروض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أنّ موضع النقطة في الثلثين متعيّن بالقوّة قبل الفرض على وجه لايمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ، ثمّ ذكر أنّ وقوع الفصل في المقادير إنّما يكون بالقوّة فقط ولايخرج إلى الفعل إلّا بسبب الأعراض أو الفرض كما مرّ ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لاشكّ أنّ إمكان حصول هذه النقطة [1] حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

---

(١) قوله «قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة» لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية فى الوسط بالقوة كوجود النقطة فى الثلثين والثلث و الربع و ساير الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا فى مواضعها المعينة اعترض الامام بان امكان حصول النقاط ثابت فى هذه المواضع غير ثابت فى غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهى بالفعل ، وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض

والحركة و الفرض ، ثمّ إنّ المركز غير ممكن الحصول إلّا في موضع معيّن و هذا الإمكان يوجب امتياز ذلك المواضع فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال ، وهكذا القول في سائر النقط فإذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل و القول بأنّ اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام فإذن الحركة أيضا لاتوجب الانقسام والجواب أنّ هذا كلّه فرض ، والفرض لايرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لايفرض ، والدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء ممّا ذكر وهذا حكم لايختصّ بالدائرة بل الخطّ الواحد المتناهي له منتصف و لمنتصفه منتصف وهلّم جرًّا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخطّ إلّا أنّها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بأن تقول إنّها لازمة وإن لم تفرض لأنّ تصوّر المنتصف فرض فضلا عن التلفّظ به .

قوله :

☆( و أنت تعلم من هذا أنّ الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخطّ ، والخطّ قبل النقطة وقد حقّق هذا أهل التحصيل ، و أمّا الّذي يقال بالعكس من (في خ) هذا : أنّ النقطة بحركتها تفعل الخطّ ثمّ السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا ترى أنّ النقطة إذا فرضت متحرّكة فقد فرض لها مايتحرّك فيه وهو مقدارٌ ما خطّ أوسطح فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها )☆ .

أفاد هيهنا أنّ هذه الامور كيف تترتّب في الوجود ، و أنّ الّذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقيّ ؛ بل هو تخييليّ فقط . و ألفاظ الكتاب غنيّة عن الشرح .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(ما أسهل ما يتأتّى لك تأمّل (أن تتأمّل خ) أنّ الأبعاد الجسمانيّة متمانعة

---

الانقسام لم يلزم وجودها . اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة فى تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لم افرض . وهذا الجواب انما يتم لوكان الامكان امراً اعتباريا وسؤال الامام بناء على ان الامكان امر وجودي عند الشيخ . م

عن التداخل، و أنّه لاينفذ جسم في جسم واقف له غير متنحّ عنه، و أنّ ذلك للأبعاد لاللهيولى[1] ولالسائر الصور والأعراض)☆.

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد[2] الجسمانيّة، وكأنّه يدّعي كون هذا الحكم أوّليّا. وهذه المسئلة ومابعدها من الطبيعيّات بخلاف المسائل المتقدّمة، وإنّما أورد هذه المسئلة ههنا لتعلّقها بالمقادير ولابتناء نفي الخلاء عليها، والإستشهاد بأنّ الجسم لاينفذ في جسم واقف له غير متنحّ عنه تذكير للإستقراء الّذي اكتسبت النفس هذا الحكم الأوّلي في مبادىء التعلّم به وبأمثاله فانّ من يتوقّف ذهنه عند حكم أوّلي ينبّه عليه بالإستقراء و كذلك قوله «و أنّ ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور و

(١) قوله «وان ذلك للابعاد لاللهيولى» فان الذراعين لايجوز أن يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا لجزئه لان هيولى الذراعين لايجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لاحصة لها فى المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار، ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما ان لايكون له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط يجتمع فى المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعي، وان كان له مقدار فى الطول فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا أحد الخطين بجنب الاخر لم يحدث عرض، أو أحدهما على الاخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى مالا ينقسم وانه محال، وان كان له مقدار فى الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل فلا يحصل منهما عمق والا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من أحدهما . م

(٢) قوله «يريد بيان امتناع تداخل الابعاد» لما صدرا لفصل بالتنبيه فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولى، وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية، وكذلك المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لاخلاء. فان قلت: مسائل العلوم هى المطالب التى يبرهن عليها فى ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى. فنقول: قولهم بأن المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لايحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع أنه بديهى فلا يلزم أن يكون جميع مسائل العلم كسبية، والاستشهاد بان الجسم لاينفذ فى جسم واقف تذكير للاستقراء الذى استفادت النفس هذا الحكم الاولى بسببه اذا الحكم الاولى وبما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ فى مكان جسم آخر يتنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل. فان قلت: فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لايكون ضروريا او بديهيا. فنحن نقول: الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة فلابد فى الاكتساب من الحركتين حركة من المطالب ليحصل من المبادىء وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادىء والانتقال عنها الى المطلوب كما فى الحدسيات والتجربيات وغيرها . م

الأعراض » فإنّه أيضا تنبيه على أنّ الهيولى و سائر الصور و الأعراض لاحصّة لها في العظم إلّا بالعرض فالأبعاد الجسمانيّة هي المخصوصة بالعظم بالذات ، ولاشكّ في أنّ عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإنّ الكلّ أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكلّ مساويا لجزئه . و اعلم أنّ النقطة لاحصّة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعيّ على سبيل الاتّحاد ، و الخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة ، والسطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعيّ فمن يحكم بأنّ هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير .

☆( إشارةٌ )☆

☆( إنّك تجد الأجسام(١) في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله «اشارة انك تجد الاجسام» الاجسام اما متلاقية أو غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد المتقدير ، و يختلف ايضاً احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها فمن الابعاد ما يسعه جسم محدود ، ومنها ما لا يحتمل الا الاصغر ومنها ما يحتمل الاكبر والاختلاف انما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشيئاً محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لاشيء محض ، وفرقة انه بعد ممتد و هو الذي سموه بعداً مفطوراً لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة ، وان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعداً ثابتاً يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء ، وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التى فيها الخلاء أبعاده مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء ، وقول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعداً مفطوراً» منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما . ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشيء ، وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء و البعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشيء ، وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور ، واما قوله «ولا يتناول الذى لايتناهى» فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذى هو محل النزاع ، ولا نزاع فى الخلاء الذى لايتناهى وقوله «بان فرض فيه اجساما» معناه فرض فى الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها ، وقد ثبت فى الفصل المتقدم ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة ، وهذا إنما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك ، واما ان البعد المتصل تنحى عند حلول الجسم اليه فلانه لو لم يتنح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد ، والذى تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمى لايدخل فى البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا فى الحقيقة وهو ممنوع . م

متقاربة ، وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر [و] تارة أعظم و تارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فإن كان بينها خلاء غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري [و] ليس على ما يقال لاشيء محض و إن كان لاجسم )☆ .

يريد إبطال الخلاء و القائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه لاشيء محض ، و فرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها . قال الفاضل الشارح : يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لايتلاقيان ولا يوجد بينهما مايلاقي واحدا منهما . و أقول : هذا تعريف للخلاء الّذي يكون بين الأجسام وهو الّذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الّذي لايتناهى ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساما يختلف أبعاد ما بينها التقدر الخلاء الواقع بينها بها فإن اللاشيء المحض لايمكن أن يتقدر بشيء أصلا ، ثم بين أن الخلاء الّذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة و التقدير ، وأنه يتجزء على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما كان كذلك فهو إما كم متصل أعنى البعد المقداري ، و إما ذوكم متصل أعني الجسم و إذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئاً محضا كما زعمت الفرقة الأولى و إن كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية .

☆(تنبيه)☆

☆( وإذ قد تبين أن البعد المتصل لايقوم بلامادة ( إلّا بمادة خ ) وتبين أن الأبعاد الحجمية لاتتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فلاخلاء )☆ .

يريد إبطال المذهب الثاني ، وإنما أبطله بوجهين و ذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الّذي ثبت في الفصل المتقدم إحديهما أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة و هو مما تبين في باب إثبات الهيولى ، والثانية أن الأبعاد الجسمية

لاتتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد . فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور صار هكذا : الخلاء بعد متّصل و البعد المتّصل ذو مادّة فالخلاء بعد ذو مادّة فهو إذن ليس بعداً صرفا على مايقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فلاوجود لفراغ هو بعد صرف » و إذا أضاف الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متّصل والبعد المتّصل يتنحّى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنحّى عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطورا من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على مايقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحّى عنها مابينها » أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور ، ثمّ أنتج من الجميع قوله « فلاخلاء » وإنّما وسم الفصل بالتنبيه لأنّه لم يستعمل فيه مقدّمة لم تتبيّن قبله .

☆( إشارة )☆

(ولقد يناسب مانحن مشغولون به الكلام في المعنى الّذي يسمّى جهة في مثل قولنا تحرّك كذا في جهة كذادون جهة كذا[1] ، ومن المعلوم أنّها اولم يكن لها وجود

---

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مخالف لما سيجيء من ان الحركة لايكون في الجهة بل عن الجهة او اليها و لعله مجاز ، و الحقيقة ان تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة اويمكن ان يقصدها بالاشارة الحسية في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمه او يقصدها الاشارات الحسية اى الجهة منتهى الحركات اومنتهى الاشارات ، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ، و ما قال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان السطح والخط امران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك أى شيء تعنون بالجهة ؟ أهي الحيز فمسلم ان المتحرك يقصده أومنتهى الاشارة فلانسلم ان المتحرك يقصده و الجواب ان كل اشارة يمتد إلى شيء فهي ينتهى اليه و يمكن ان يقصده المتحرك . و على القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما أن يكون موجودا في الخارج اولا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لايلزم ان يكون طرفه موجوداً في الخارج وان كان موجوداً يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم و من البين استحالته وجوابه ان يقال : هب ان هذا الامتداد ليس موجودا في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار إليه و موجود في الخارج غاية ما في الباب انه لايكون قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ماسيأتي بيانه . م

كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرّك و كيف تقع الإشارة نحو لاشيء فتبيّن أنّ للجهة وجودا )۞ .

يريد إثبات الجهات . والجهة هي الّتي يمكن أن يقصدها المتحرّك الأينيّ على الإستقامة أوالإشارة الحسيّة في سمتها ، و وجه المناسبة أنّها كما سيتحقّق نهايات الامتدادات . قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين : أحدهما أنّ الخلاء يظنّ أنّه مكان ، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنّها أمر يعرض للنهايات و الأطراف كالخطّ والسطح فهي يناسبها . و استدلّ الشيخ على وجودها بقياسين : أحدهما أنّ الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لايقصد ماليس بموجود ، و الثاني أنّ الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود .

۞( إشارة )۞

۞( إعلم أنّه لمّا كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات (المقولات خ)الّتي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة )۞ .

يريد بيان أنّ الجهات ذوات الأوضاع[1] و ليست من المعقولات (المقولات خ) المجرّدة الّتي لاوضع لها ، وبيّنه بقياس يشارك القياس الأوّل من القياسين المذكورين في الصغرى وهو أنّ الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لايقصد مالا وضع له ، ثمّ بيّن بهذا القياس أيضا أنّ صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان بيّناً بحسب التصديق فإنّ لميّته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كلّ جهة ذو وضع و كلّ ذى وضع قابل للإشارة الحسيّة .

۞( إشارة )۞

(١) قوله « يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع » اى مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع و انما يبينه لان صغرى القياس الثانى موقوفة عليها فقال «كل جهة ذو وضع و كل ذى وضع قابل للاشارة » و هذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة ، وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر قول الشيخ « فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة » و الاولى ان يقال هذا الفصل فى بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لابد ان يكون مشاراً اليها لانه يقع نحوها الحركة فهى مشار إليها ، وإليه اشار بقوله «لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة » و اما قوله « لوضعها » فمعناه ان الجهات فى نفسها و حقيقتها قابلة للاشارة م

☆( لمّا كانت الجهة ذات وضع فمن البيّن أنّ وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ، ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا إليها ، ثمّ هي إمّا أن تكون منقسمة في ذلك الإمتداد أوغير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرّك إلى مايفرض لها أقرب الجزئين من المتحرّك ولم يقف لم يخل إمّا أن يقال إنّه يتحرّك بعد إلى الجهة ، أويقال يتحرّك عن الجهة فإن كان يتحرّك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم و إن كان يتحرّك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة . فتبيّن أنّ الجهة حدّ في ذلك الإمتداد غير منقسم فهو طرف للإمتداد و جهة للحركة فيجب الآن أن يحرص على أن يعلم كيف يتحدّد للإمتدادات أطراف بالطبع وماأسباب ذلك، و تتعرّف أحوال الحركات الطبيعة )☆ .

يريد بيان ماهيّة الجهة(١) وإنّما أخرّه إلى هذا الموضع لأنّ من الواجب تقديم بيان الهليّة على بيان المهيّة فبيّن أوّلا أنّها موجودة ، ثمّ بيّن أنّ وجودها على أيّ أنحاء الوجود ، ثمّ قصد بيان الماهيّة وهي على ماحقّقه طرف للإمتداد غيرمنقسم و إنّما يتحقّق ذلك لوجوب (بوجودخ) تناهي الإمتدادات فطرف الإمتداد بالنسبة إلى الإمتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة . ومافي الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنّه قسّم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب و حركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى مالاينقسم في جهة الحركة و أمّا بالقياس إلى ماينقسم فيها فغير حاصرة لأنّ هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه ، و إيراد قسمة لايصحّ بالقياس إلّا إلى مالاينقسم في بيان أنّ الشيء غير منقسم

(١) قوله « يريد بيان مهية الجهة » اعلم أن حاصل ماتقرره ان الاشارات يمتد منا ولاشك ان لها منتهى ، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهى يمتد إلى منتهى فمنتهى الاشارات و الحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة و انه على اى انحاء الوجود أراد أن يبين مهيتها فهى طرف الامتدادات لانه لايجوز ان ينقسم ، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة إلى الحركة إلى الجهة والحركة عنها إنما ينحصر لوكانت الجهة غير منقسمة فانها لوكانت الجهة منقسمة لم ينحصر فى القسمين لان هناك قسما آخرا و هو الحركة فى الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلوبين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب . وجوابه ان ذلك القسم مناف لمهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلوكانت الحركة فى الجهة لكانت الجهة مسافة و انه محال . م

مصادرة على المطلوب . والجواب أنّ الحركة في الشيء المنقسم لامحالة تكون إمّا عن جهة و أمّا إلى جهة ويعود القسمان الأوّلان وإلّا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة الّتي تقطع بالحركة وهو محال فإذن القسمة حاصرة .

☆( وهم و تنبيهٌ )☆

☆(لعلّك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرّك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أنّ الأمرين بينهما فرق ، وأيضا فإنّ ماتشكّكت به غيرضائر في الغرض ، أمّا الفرق فلأنّ المتحرّك إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخّى تحصيل ذاته بالحركة ؛ بل ممّا يتوخّى بلوغه أوالقرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة ، و أمّا الآخر فلأنّ الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لاوضع له . و ذلك غرضنا . على أنّ الحقّ هو الفرق و عليه بناء مايتلوهذا الفنّ من الكلام )☆ .

الوهم هوشكّ في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجودالجهة وهي قولنا المتحرّك لايقصد ماليس بموجود ، و تقرير الشكّ أنّ حركة الإستحالة و هي الّتي في الكيف مثلا كالحركة من السواد إلى البياض إنّما يقصد ماليس بموجود فإذن تنتقض كلّية الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخصّ ممّا كان[1] وهو أن يقال المتحرّك في الأين لايقصد ماليس بموجود فإنّ معه يحصل المقصود ، و هذا هو الفرق . والثاني التزام الشكّ لأنّ الشكّ غيرقادح في المطلوب و ذلك لأنّ الجهة

(١) قوله « احدهما جعل الكبرى أخص مماكان » اى يخص الكبرى بالمتحرك فى الاين فنقول الجهة مقصد المتحرك فى الاين و مقصد المتحرك فى الاين موجود وحينئذ لا يرد النقض فى المتحرك فى الكيف ، وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن أما أنه ليس بتام فلان مقصد المتحرك إما أن يجب أن يكون موجوداً أولا يجب فان لم يجب فمقصدالمتحرك فى الاين لا يلزم أن يكون موجوداً ، و إن وجب فمقصد المتحرك فى الكيف يلزم أن يكون موجوداً والافما الفرق ، و أما أنه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه أن الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولا اوقربا ، ولاخفاء فى أن مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد أن يكون موجوداً ، و أما الكيف فهو مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب أن لايكون موجوداً و إلا لزم تحصيل الحاصل هذا هوالفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب و اليه المرجع والمئاب . م

الّتي تحصل بالحركة [إلى الجهة] تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإنّا ما سعينا إلّا لأن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع . و هذا الجواب جدليّ غير برهانيّ و لذلك قال « على أنّ الحقّ هو الفرق» .

☆( النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى والثانية ) ☆

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات[1] إلى مايتقدّم عليها ويحدّدها وهو أجسامها الأولى ، و إلى مالايتقدّم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية .

☆( إشارة )☆

☆( اعلم أنّ الناس يشيرون إلى جهات لاتتبدّل مثل جهة الفوق و السفل ، و يشيرون إلى جهات تتبدّل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل مايشبه ذلك فلنَعدُ ( فلنُعدِّخ) عمّا يكون بالفرض ، و أما الواقع بالطبع فلا يتبدّل كيف كان ذلك )☆

يريد إثبات جسم محدّد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة . فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك[2] لمّا كانت الإمتدادات الّتي تمرّ بنقطة و يقوم بعضها على بعض

(١) قوله « الاجسام تنقسم باعتبار الجهات » اراد بيان الاجسام الاولى و الثانية و لما كانت الجهات أطراف الامتدادات و مقاطعها كانت حدوداً فالمحدود هوالذى يقوم به تلك الحدود و تعينها ، و الاجسام باعتبار الجهات إما محدد الجهات وإما ذوات الجهات و هى التى تحصل فى الجهات لا بمعنى الحصول فى حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثانية م

(٢) قوله « قبل الخوض فى تقرير ذلك » مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست ، وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة فى كل من الاجسام ثلاثة لاغير وكل بعد له طرفان ، وقيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازاً عن الانتكاس فان مايلى الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوى ضعيفا ولا يقال له انه يسار فى العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين فى الاغلب . قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران عامى وهو حال الانسان بحسب مافهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا ومايلى وجهه قداماً وما يقابله خلفا و مايلى رأسه و قدمه فوقا و سفلا ، و اما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها مايلى ظهرها و السفل مايلى بطنها ، و اعتبار خاص و هو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة و لكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست و اشار الشارح فى اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان و تحته الا باعتبار طول قامته الذى هو الامتداد الطولى فى الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعني أبعاد الجسم ثلاثه لاغير، وكان لكلّ امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستّاً اثنتان منها طرفا الامتداد الطوليّ ويسمّيها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت : الفوق منهما مايلي رأسه بحسب الطبع ، والتحت مايقابله ، واثنتان منها طرفا الامتداد العرضيّ و يسمّيهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال : و اليمين مايلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسمّيهما باعتبار ثخن قامته بالقدّام والخلف : والقدّام مايلي وجهه ، والخلف مايقابله ، ثمّ يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتّى الفلك على هذا النسق . وهذا باعتبار ماهوغيرواجب[1] وهوقيام بعض الامتدادات على بعض فأمّا إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات الّتي هي أطراف الامتدادات غيرمتناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة . قال الفاضل الشارح : الحكم بأنّ

---

عرض قامته الذى هو الامتداد العرضى ، ولا قدامه و خلفه الا باعتبار ثخن قامته و هو الامتداد الباقى ولايكون سبب الشهرة الا شيئا واحداً ، نعم لايبعدان يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها فى ساير الحيوانات والاجسام ، ويمكن ان يقال السابق إلى اوهام العامة ان الانسان لما أحاط به الجنبان و عليهما اليدان وظهر و بطن و رأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين ، و اما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم ، و اما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر ، و اما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة فى الجسم فهو و ان كان كذلك فى نفس الامر إلا انه ليس ملحوظا فى الرأى العامى م

(١) قوله « و هذا باعتبار ماهو غير واجب » اى انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا ، وهذه اشارة الى ان ماهو المشهور ليس بحق لان الجهات أطراف الامتدادات لا أطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض ، و أطراف الامتدادات غير متناهية لاينحصر فى عدد ، و سلك الامام طريقا آخراً قال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة بل فى كل جسم جهات لايتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات فى ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلعات عدد مالها من الحدود النقطية و الخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة ، اوعدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات . هذا اذا كانت المضلعات أجساما أما اذا كانت خطوطا فعدد جهاتها عدد خطوطها و نقاطها أو عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلاث . فان قلت : التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير ان لايكون النقط جهات لكن الكلام فى المضلعات الجسمية فالمثال لايطابق الممثل فنقول : مراده بالمضلعات ماهو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها إن كانت ، وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا أوسطحا أوجسما تعليميا فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما

الجهات ستّ . مشهورٌ و ليس بحقّ فإنّ الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لاتتناهى بالقوّة . أقول : وهذا صحيح . ثمّ قال : محاذياً لبعض المتقدّمين ، وأمّا المضلّعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطيّة والخطيّة و السطحيّة إن سمّينا كلّ حدّ جهة أومثل عدد الخطيّة والسطحيّة إن لم يعتبر النقطيّة مثلا المثلّث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ماتقرّر فيما مرّ فإنّ المقرّر هناك أنّ الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلّث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولنرجع إلى المقصود فنقول : الجهات الستّ تنقسم[1] إلى مالايتبدّل بالفرض وهو الفوق والسفل ، و إلى مايتبدّل به و هو الأربعة الباقية و ذلك لأنّ المتوجّه إلى المشرق مثلا يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثمّ إذا توجّه إلى المغرب يتبدّل الجميع فصار ماكان قدّامه خلفه وماكان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدّل بالفرض وليس الفوق و السفل كذلك فإنّ القائم لوصار منكوسا لايصير مايلي رأسه فوقا ومايلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق والتحت بحاليهما . والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القويّ ضعيفا والضعيف

---

ذكره اولا لان كل حد النقطة أوغير النقطة لوكان جهة لكان فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها فيطل قوله لاجهة فيها بالفعل ، و ذكر الشارح ان هذا تسمية بخلاف ماتقرر لانه تقرر فيمامر ان الجهة غير منقسمة و الامتداد منقسم فلايكون جهة . وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها فى مأخذ الاشارة ، والخط والسطح غير منقسمين فى مأخذ الاشارة و ان كانا منقسمين من جهة اخرى ، وقيل : المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطى لاطرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التى هى الاطراف جهات . و فيه ايضاً نظر لان الذى تقرر فى آخر النمط الاول ليس إلا أن الجهة طرف الامتداد و أما أنه طرف الامتداد الخطى فلا . فان قيل : قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة و الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلايكون الا نقطة . فنقول : الاشارات ينتهى الى سطح المحدد فهو مقطعها و الامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لوكانت موجودة فى الخارج لكن الاشارات لا وجود لها فى الخارج و ان وجب وجود المشار اليه فى الخارج . على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هى سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطى . م

(١) قوله « فنقول الجهات الست تنقسم » الجهات الست التى يشير الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ماهى متبدلة بالفرض ، و منها مالا يتبدل . قال الامام : اما التى تتبدل فلماكان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرضنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لانقلب اليسار يمينا و بالعكس ، و اما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذى يتحرك اليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر فى الموضع الذى هوالان خلف الرأس يتبدل الخلف و

قويّا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدّام والخلف والأوّل فرض واقع وهذا غير واقع . وقال : أيضا الفوق والسفل يتبدّلان بالفرض إن جعل الإعتبار بالرأس و القدم فإنّ قيام شخصين على طرفي قطر الأرض يقتضي أن يكون مايلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر ، ولا يتبدّلان إن جعل الإعتبار بمايقرب من السماء ومايقابله . أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس و القدم مايلي رأس الشخص و قدمه فإنّا بيّنا أنّ ذلك يتبدّل بالإنتكاس بل المراد مايلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لايكون الطرف الآخر من قطر الأرض هوالّذي يلي القدم بالطبع . وفسّر أيضاً قوله « ومثل مايشبه ذلك » بالفلك الّذي يسمّى الجانب الشرقيّ منه يمينا والجانب الغربيّ شمالا تشبيها بالإنسان الّذي يسمّى جانبه الّذي يظهر منه قوّة حركته يمينا ، و يحتمل أن

القدام . وهذافرض غير واقع . وما ذكره الشارح وهوتبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام فى القدام و الخلف غير واقع ، و اما فى اليمين و اليسار فربما يكون واقعاً فقد يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا . فنقول : لعل مراده ان يفرض الوجه فى الوضع الذى هو الان خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يساراً واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوى و الضعيف فى النادر على مامر ، و قال ايضا : و اما الفوق و السفل فقد يراد بهما مايتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض فانه إن كان المراد منهما مايلى رأس الانسان و قدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذ اقام شخص على احد طرفى قطر الارض و شخص آخر على الطرف الاخر فالجانب الذى يلى قدم كل منهما هو الجانب الذى يلى رأس الاخر ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب إلى رأس الاخر فلوفسر الفوق بمايلى الرأس والتحت بمايلى الرجل فاذا اعتبر الفوق بمايلى رأس أحدهما كان مايلى رأس الاخر هو التحت لامايلى رجله و هما يتبدلان ، و ان كان المراد منهما مايلى السماء و ما يقابله لم يكن أن يتبدلا بالفرض أصلا ، وكأن هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق و السفل من الجهات التى لايتبدل . أجاب الشارح بانه لايراد بالفوق والسفل مايلى الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر فى بيان تبدله ولا حاجة إلى الصورة التى فرضها بل المراد مما ورد فى عباراتهم مايلى الرأس و القدم بالطبع و الجانب الذى يلى رأس الشخص القائم على الطرف الاخر من قطر الارض ليس الذى يلى القدم بالطبع . فان قلت : لاشك فى أن الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه و قدمه على النحو الطبيعى فيكون الجانب الذى يلى رأس الشخص الاخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس إلى ذلك . فنقول : قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل و معنى التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة فالنسبة الطبيعية التى لرأس كل شخص مع الجهة ليست هى النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها و إلا لكان قدم الشخص الاخر لوفرضنا جنب رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية و ليس كذلك فلايكون ما يقرب رأس أحد الشخصين

يفسّر ذلك بالقدّام والخلف لأنّه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ، وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدّلهما بالفرض إلّا أنّ الشيخ لمّا قيّد اليمين والشمال بقوله « فيما يلينا » فتفسير قوله « وما يشبه ذلك » بالفلك أولى لأنّ اتّصاف الفلك بذلك إنّما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان ، و أمّا الأربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدّامه وما يقابله خلفه و أحد قطبيه علوه والآخر سفله . و ذلك شيء لايتصوّر فيه فائدة ، ثمّ لمّا بيّن الشيخ قسمة الجهات إلى ما بالطبع و ما بالفرض قال « فلنعد عمّا يكون بالفرض » أي فلنتجاوز عنه لأنّ الأمور الفرضيّة لاتنضبط .

☆( إشارة )☆

قربا طبيعيا مايقرب قدم الشخص الاخر قربا طبيعيا ، واما مايشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك و شماله فان الجانب الشرقى منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه و مقابله بالشمال كما فى الانسان ، و يحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام و الخلف لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين و الشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ، ومبنى الاحتمالين أن قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين : احدهما اليمين والشمال ، والاخر مايلينا فذلك فى قوله «ومثل مايشبه ذلك» انكان اشارة الى مايلينا كان الكلام و مثل مايشبه مايلينا هو يمين الفلك فان مايشبه مايلينا هو مايلى الفلك وهو يمينه و شماله كما ان مايلينا هو يميننا و شمالنا ، و ان كان اشارة الى اليمين و الشمال فما يشبههما هوالقدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك و شماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد مثل مايشبه ذلك لافيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا ، وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون رأسه فى جهة القطب الجنوبى و يمينه الى الشرق و وجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبى علوا والشمالى سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا و وسط السماء قداما و مقابله خلفا ، و بحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه فى جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف ، وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها ، واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المسئلة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس فى تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا وحدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل فى تحديد الجهات التى يشير الناس اليها لافى جميع تلك الجهات بل فى الجهات الحقيقية منها وهى جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعد عما بالفرض م

☆( ثمّ من المحال[١] أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه فإنّه ليس حدّ من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولامحالة أنّه يكون جسماً أو جسمانيّاً ، و المحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنّما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو مايليه وفي كلّ امتداد محصّل جهتان وهما طرفان ، وعلى أنّ الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدّد إذن (أيضاً خ) إمّا أن يقع بجسم واحد لامن حيث كونه واحداً و إمّا أن يقع بجسمين و

(١) قوله « ثم من المحال » قبل الخوض فى البرهان لابد من تمهيد مقدمة وهى ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك الى الفوق بالطبع كالنار و بعضها الى السفل كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها إلى أحدهما بالطبع و البعض الاخر الى الاخر بالطبع ، و اما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة من الاخر بالطبع ، وايضاً احدهما مايلى رأس كل احد بالطبع والاخر مايلى قدمه بالطبع فهماطرفا امتداد متقابلان و يلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان فى غاية القرب من جسم يكون الاخر فى غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذه المقدمه

فنقول : لما كان فى الموضع خفاء فلاباس ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يعبأ بالتكرار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إما ان يكون فى خلاء اوملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا فى الواقع ، اوفيما لايكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل إذليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون طبيعية من الحد الاخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابه ولامحالة يكون جسما أوجسمانيا لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الابذى الوضع ، و اياً ماكان فتحدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسما واحداً من حيث انه واحد اولا يكون جسما واحداً من حيث انه واحد ، لاسبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالتحدد إذن لايكون بجسم واحد من حيث انه واحد و ذلك اما بان لايكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحداً لا من حيث انه واحد لاجايز أن يكون التحدد بجسمين فانه لوتحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطا بالاخر اويكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لوتحددتا بجسمين احدهما محيط بالاخر حتى يكون تحدد إحدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لامحالة كالمركز لان الجهة الاخرى فى غاية البعد عن الجهة الاولى والذى هو فى غاية البعد من المحيط ليس الا فى المركز فحينئذ يكفى الجسم المحيط فى التحديد حتى يكون تحدد إحدى الجهتين وهى غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهى غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا فى التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لايكون فى المركز لم يقدح فى تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله « سواء كان حشوه اوخارجا عنه » فان الضمير فى حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز فى حشو المحاط اوخارجا عن المحاط

التحدّد بجسمين إمّا أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متباين ، وإذا كان أحدهما محيطا والآخر محاطاً به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض ؛ و ذلك لأنّ المحيط وحده يحدّد طرفي الامتداد بالقرب الّذي يتحدّد بإحاطته والبعد الّذي يتحدّد بمركزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملاء ، وإذا كان على الوجه الآخر يتحدّد به جهة القرب وأمّا جهة البعد فلم يجب أن يتحدّد به لأنّ البعد عنه ليس يجب أن يكون محدّداً حدّاً معيّناً ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أُخرى ممكنة إلّا لمانع يجب أن يكون له معونة في تقدير (تقرير خ) الجهة ويكون

فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لوكان له دخل في التحديد لكان إذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه .

و اما الثاني فاوجهين : احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب و اما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه إلى أين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك البعد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض ورائه لايكون أبعد منه بل يكون من جهة القرب و اليه اشار بقوله « مالم يكن محيطا » و ربما يوجه هذا المقام بان الابعاد من كل جسم الى آخر ابعاد لاينحصر و الجسم الاخر ليس بواقع في جميع أبعاده بل في بعضه بعض أبعاده دون بعض و الا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الاول اشد انطباقا على المتن . لايقال في التوجهين نظر :

اما في الاول فلانه ان اريد به ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لايحتاج الى محدد ، و ان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود .

اما في الثاني فلانه ان اريد به ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينها لا يتحدد بل لا يلزم منه أن جهة السفل لا يتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع ، وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم أن ذلك البعض جهة السفل لانا نقول : قد عرفت ان جهة الفوق وجهة السفل متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة السفل واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق و عند هذا اندفع الاشكال قطعا و ممايعين على ايضاح المقام ماذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ماهو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبته الى ماهو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلوكان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لايلى الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لايكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى

جسمانيّاو يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البيّن أنّ تقدير (تقريرخ) الجهة وتحديدها إنّما يتمّ بجسم واحد لكن ليس [لأنّه] على طبيعة كيف اتّفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين و مالم يكن الجسم محيطا يتحدّد به القرب [و] لم يتحدّد به مايقابله )☆ .

تقرير البرهان مع محاذاة مافي الكتاب أن نقول : قد ثبت أنّ الجهة ذات وضع فالجهتان المعيّنتان بالطبع يكون تعيّن وضعهما إمّا في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأوّل محال : لعدم أولويّة بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون

---

فوق لاتكون الا من تحت و بالعكس ، و أيضا لوحدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قريب منه من اى جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم كان محيطا به و ان لم يتحدد به بل به و بالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و انه محال ، و ان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع و تلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الاخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين .

الوجه الثانى ان لكل واحد من الجهتين جهات لاتتناهى و الجسم الاخر المباين لايمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلابد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى و ذلك لابدله من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحداً لا من حيث انه واحد لكن لامطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به ، و اما جهة البعد فلايمكن أن يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لايكون محدداً حينئذ بل لابد من أن يكون داخلا فيه و هو المركز فيكون المحدد محيطا كريا و هو المطلوب .

فان قلت : لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفى ان يقال الجهة لماكان طرف الامتداد فتحددها اماأن يكون في جسم اوجسمانى لان تعين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع ولابدان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلاشك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب و بمركزه جهة البعد وهو المطلوب . فنقول : لاشك أن هذا محصل البرهان و خلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول و هو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه اوفي غيره لانه اراد اثبات محدود الجهات على تقدير تناهي الابعاد و على تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية و هى لايتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غيرمتناه اومتناه لاسبيل الى الاول اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه

جهة من سائرها ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب . فاذن الثاني حقٌ وهو أن يكون ذلك التعيّن بشيء مختلف خارج ممّا يشابه وذلك الشيء لامحالة يكون جسما أو جسمانيّا لوجوب كونه ذا وضع فهو إمّا جسم واحد يحدّد الجهتين معاً أو جسمان يحدّد كلّ واحد منهما كلّ واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدّداً إمّا من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أمّا الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدّداً لأنّ كلّ امتداد فله جهتان هما طرفاه و ذلك لوجوب تناهيه كما مرّ و كذلك اللتان بالطبع فإنّهما أيضا طرفا الإمتداد فالمحدّد يجب أن يحدّد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

---

لايجوز تحدد الجهتين فيه و لهذا فرض ايضاً تحدد الجهتين فى الخلاء مع انه تبين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد الجهات لايتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء ، وانما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعاً لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض أيضا سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقوله « والجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما » أى تحدد الجهتين و هو تعين وضعهما « اما فى شىء متشابه خلاء كان أو ملاء او فى شىء مختلف » و هذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله «متشابه» صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحداً لكن الخلاء أيضا لما كان متشابها لان المراد منه البعد المفطور و الدليل على استحالة التحدد بهما مشتركا صار قسما واحداً وهو محال لثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود المتشابه ليس أولى بأن يكون جهة من سايرها ، وقد أشار هيهنا اشارة لطيفة الى أن قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى . فيه الاستدراك لان أى جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا أن الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لايجوز أن يتجرد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس أولى بان يكون تلك الجهة مطلوبة لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله « المفروضة » أيضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه .

وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعنى بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه فى الواقع اصلا والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ، و يمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة .

وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله «وكون الجهتين بالطبع اثنتين» تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منها و الا فلا امتناع فى أن يكون الاثنتان من الحدود الغير المتناهية و حينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ، ولما بطل أن يكون تحدد الجهة فى شىء متشابه تعين أن يكون لشىء مختلف وذلك الشىء لابد أن يكون جسما أو جسمانيا .

حدّد مايليه بالقرب فلايمكن أن يحدّد مايقابله لأنّ البعد عنه ليس بمحدود . وإذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدّد إمّا جسما واحداً لامن حيث هو واحد وإمّا جسمين . ثمّ نقول : و هذا الثاني أيضا باطل لأنّ التحديد بجسمين لايخلو إمّا أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة و الأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين[1] بالقرب الّذي يتحدّد بإحاطته والبعد الّذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه و هو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدّد جسماً واحداً لامن حيث هو واحد ، وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنّه باطل لوجهين[2] أحدهما أنّ كلّ واحد من الجسمين لايتحدّد به

لايقال : ان اريد بمحددالجهة فاعلها فلا نسلم انه لابد أن يكون جسما أوجسمانيا لجواز أن يكون مفارقا ، وان اريد به قابلها فمحددالجهتين الطبيعين لايكون واحدا ضرورة أن المركب لايقوم بالمحدد . لانانقول : المراد به مايتعين به وضع الجهة ، و من البين ان تعين الوضع لايكون الابذى الوضع . وكأن الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها فى موردالقسمة . قوله وأما الجسم الواحد من حيث هو واحد . لايمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لايتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه او تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف ، وأماان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع و قوله « فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا » مستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض ، وهذاالاستدراك لايوجد فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تحدد الجهتين بل فى تحدد جهة . و اذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق و اسفل ولايتحدد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام فى محدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا ، وهيهنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفى أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد إن كان محدداً لا يتحدد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك و ان كان كذلك فى نفس الامر الا ان الدلالة لايتوقف عليه . م

(١) قوله « لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين » الاولى ان يقال فى تحديد طرفى الامتداد كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين . م

(٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد لكل من الجسمين وجهة البعد لايتحدد بشيء منهما فالجهتان لايتحددان بهما جميعا و المفروض خلافه فقوله « فاذن لايتحددالجهتان معا بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لايتحددالجهتان بهما جميعاً لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين و تحدد الجهتين بكل واحد منهما لاينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحدد

إلّا القرب منه ولا يتحدّد البعد عنه فإذن لايتحدّد الجهتان معاً بكلّ واحد منهما وقلنا إنّ المحدّد يجب أن يحدّد جهتين معا ، و الثاني أنّ لكلّ واحد منهما جهات لاتتناهى بحسب فرض (الفرضح) الإمتدادت الخارجة منه ، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معيّن منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة اُخرى و على بعد آخر ممّا يمكن فإنّ الوقوع في كلّ جهة و على كلّ بعد من ذلك ممكن بحسب العقل و إن امتنع فلمانع مؤثّر في التحديد وهو أيضا يجب أن يكون جسمانيّا ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معيّن منهما كالكلام فيهما فإن علّل بهذين صار دوراً و إلّا فتسلسل ، ولمّا بطل هذاالقسم ثبت أنّ تحديد الجهة يتمّ بجسم واحد لامن حيث هوواحد ولا على أيّ وجه اتّفق بل من حيث الإحاطة و هي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كمامرّ فإذن محدّد

---

جهتين معاً فانما يثبت لوامتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صارمقدمة فيه . على ان الدليل بدونها تام كما قررناه .

و اما تقرير الوجه الثانى فهو ان لكل واحد من الجسمين جهاتا و ابعاداً و وقوع الجسم الاخر منه فى بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه فى الجهة الاخرى و على البعد الاخر فلايكون وقوعه فى الجهة المفروضة و على البعد المعيين الا لمانع منع وقوعه فى الجهة الاخرى و على البعد الاخر فيكون المانع مؤثرا فى التحديد وتعيين وضع الجهة فالشىء انما يؤثر فى تعين الوضع لوكان ذاوضع لان المفارق نسبته الى ايقاعه فى جميع الجهات والابعاد على السواء و حينئذ يكون وقوعه فى بعض جهات الجسمين و على بعض ابعادهما ان كان بغيرهما تسلسل . و هناك نقضان : اجمالى و تفصيلى .

أما الاجمالى فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون ساير الابعاد بان يكون نصف قطره أطول أوأقصر ليس بأولى من وقوعه على بعد آخر مع أن ذلك ليس لمانع .

و أما التفصيلى فهو أنا لانسلم أن وقوع الجسم الاخر فى بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس بأولى من وقوعه فى الجهة الاخرى و على البعد الاخر و لم لايجوز أن يكون له صورة نوعية تقتضى تخصصه بجهة معينة و بعد معين ، اومادة لاتستعد الا للحصول فى تلك الجهة و على ذلك البعد .

الجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا معينا امكن حصوله فى الابعاد المتساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته و ذاته فيكون ممكن الحصول فى ساير جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤالان لايردان على الشيخ لاختصاره على تسوية النسبة فى ساير الجهات . بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد . على انه امرزايد فى البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

☆( إشارة )☆

☆(كلّ جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعيّ ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدّد الجهة له لابه لأنّه قد يفارقه و يرجع إليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب أن يكون تحدّد جهة موضعه الطبيعيّ بسبب جسم غيره [و] هو علّة لماهو وقبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدّم ما في رتبة الوجود على هذا بعلّية أو على ضرب آخر)☆ .

يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة[1] على محدّد الجهات ، و بيان تقدّمه على

(١) قوله « يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة » المطلوب فى هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة .

اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعى فلاشك أن مفارقته بالقسر و يكون من جهة ومعاودته اليه بالطبع و يكون الى جهة فلابد أن يكون موضعه الطبيعى يلى جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التى موضعه الطبيعى واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود إليه لان موضعه الطبيعى واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه أو لم يكن ولوكان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته . و ليس كذلك ، و ايضا لوتحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لااليها . فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع أن يكون محدد الجهة و ينعكس إلى ان محدد الجهة يمتنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه أن يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الا ينية اعنى الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة و هو المطلوب الاول فقوله « يكون موضعه الطبيعى واقعا ممايلى جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهى من جهة والى جهة » وقوله « فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى » لامعنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه .

و اما المطلوب الثانى فبيانه ان محدد الجهة يتقدم على الجهة و الجسم الذى من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى و يعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لايتصور ان تكون من شأنه الحركة إلى الموضع الطبيعى أوعنه والجهة لم يوجد بعد . فان قلت : اللازم منه ليس إلا أن الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة و لم يلزم منه أن لايكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولايتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة و اذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو إما متأخر عن الجهة أو معها و أياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه .

على الأجسام الّتي تجوز الحركة المستقيمة عليها . و تقريره أنّ كلّ جسم له موضع طبيعيّ فلايخلو إمّا أن لايكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته إليه و إمّا أن يكون من شأنه ذلك ، والأوّل هوالّذي لاتجوز الحركة الأينيّة عليه ، و الثاني هو الّذي تجوز عليه و يكون مفارقة موضعه بالقسر و معاودته إليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذاجهة يتحرّك فيها لامحالة ، و مثل هذاالجسم لايجوز أن يتحدّد به جهة موضعه الطبيعي لأنّ جهته متحدّدة عند وجوده فيه وعند لاوجوده ، بل تكون متحدّدة لأجله حتّى يصحّ منه أن يخرج عنه مفارقا و يطلبه معاودا و يجب أن يكون ذلك التحدّد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علّة لجهة هذا الجسم [الّذي يفارق الموضع و يعاوده] وهذاالجسم لايمكن أن يوجد متقدّما على الجهة لأنّه لايتصوّر أن يكون متحرّكا في جهة حالتي المفارقة و المعاودة والجهة لم توجد بعد فهو إمّا متأخّر عن الجهة و إمّا مع الجهة معيّة امتناع الانفكاك عنها فإن الجسم الّذي هو علّة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنّه متقدّم على مايتقدّمه أوعلى مايتأخّر عنه ماهومعه (ما لا يتأخّر عنه ممّا هو معه خ) أعني الجهة والمتقدّم على المتقدّم متقدّم ، وعلى المعيّ أيضاً كما مرّ بيانه في بيان أنّ الصورة ليست علّة للهيولى فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم إمّا بالعلّيّة أو بالطبع وهذا ما في الكتاب ، وظهر منه أنّ الجسم المحدّد للجهات لايجوز أن يفارق موضعه فلايصحّ منه الحركة الأينيّة . فإن قيل : [1] لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

---

(١) قوله « فان قيل » عسى قائل ان يقول ان للشيخ فى هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هما حاصلان من غير تقييد الحركة فى مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعى أو إليه بان يقال أما أن محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعى جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لابه ، وأما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهات يتقدم على الجهة والجسم الذى من شأنه الحركة المستقيمة يمتنع أن يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة فى مقدمات الدليل بالموضع الطبيعى . والجواب ان الفائدة فى ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهى الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج إلى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا إن ههنا

يجوز عليه الحركة الأينيّة لأنّها تستدعي جهة والجهة إنّما تتحدّد به . لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعيّ وإليه . قلنا : إنّ الجهات لا تتمايز إلّا بكون بعضها طبيعيّاً لبعض الأجسام و بعضها غير طبيعيّ والحاجة إلى إثبات المحدّد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لإثباتها كيف كان و إلّا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في إثبات الجهات الّتي هي مقاطع الامتدادات ، و أيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

و اعلم أن تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة[1] يجوز أن يكون بالعلّيّة لا من حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعليّة لجسم آخر كما سيجيء بيانه ، بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علّة لهذا الوصف اللازم لها ، ويجوز أن يكون بالطبع فإنّ رفع المحدّد من حيث هو محدّد يوجب رفع ذوات

---

جهتين ممتازين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلابد من محدد يحددهما و رفعنا النظر عن الجهات المعتبرة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفضلاء . و فيه نظر لان الكلام هيهنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة . ولاشك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات ، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده هيهنا غير مناسب ، انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات محدد الجهات كما ذكرنا .

والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي اواليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك أن المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهه . م

(١) قوله « واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة » للشيخ في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية أو بضرب آخر ، والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة اومعه فاراد البحث عن الترددين .

اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر ، وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهات من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ، و رفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم

الجهة من حيث ارتفاع الجهة ، و رفع ذوات الجهة لايوجب رفع المحدّد من حيث هو محدّد و لهذا لم يجزم الشيخ هيهنا بأحد القسمين ، و أيضا لم يذكر الشيخ أنّ وجود الجهة بعد امتناع تأخّره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدّما عليه أم لا ، و ذكر الفاضل الشارح أنّ الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أنّ الحاوى ليس علّة للمحوىّ أنّه لا يجوز ذلك لأنّ عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخّر وجودها عن وجود الجهة تأخّر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخّر عن الشيء ممكن معه فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لاواجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال .

☆(تذنيبٌ)☆

☆( فيجب أن يكون الجسم المحدّد للجهات[1] إمّا على الإطلاق محيطا ليس

بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس . فان قلت : المحدد ان كفى فى تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية ، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع . فنقول : لعل التردد فى الكفاية .

و اما التردد الثانى فاشار إليه بقوله « وايضا لم يذكر الشيخ» وهو ليس وجها آخراً لتشكيك الشيخ فى التقدم بل كلاما آخراً فى البحث فى التردد ، والثانى على طريقة الرياضيين انهم كثير اما لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضاً . وقال الامام : هذا التردد لاوجه له بل الاليق بما ذكره فى النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام من حيث انها ذوات الجهات لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشيء ممكن معه ضرورة أنه إذا تأخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه إلا الامكان فيكون الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره و انه محال . وهذا الوصح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوت الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة إنما هى فى معية عدم الخلا لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما فى الباب أن وجود الاجسام لازم لكنه لايلزم أن يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة . على أن الصواب الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعاً . م

(١) قوله « فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات » قد ظهر من الدرس السابق أن محدد الجهات لايكون له موضع يفارقه ويعاده ، وذلك اما بان لايكون له موضع اصلا فهو محيط على

له موضع يكون فيه و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره [أ]و إن كان ليس محيطا على الإطلاق فيكون له موضع لايفارق )☆ .

يريد أن يذنّب إثبات محدّد الجهات وكونه غير ذى جهة ببيان سائر أحواله .

فنقول في تقريره : الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ويماسّه بذلك السطح ، والوضع يطلق بالإشتراك على معان ثلاثة كمامرّ ، والمراد هيهنا ماهو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنّه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت وهو نسبة أجزائه إلى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الإعتبار لكان الإنتكاس أيضا قياما . و إذا تقرّر هذا فنقول : الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ماعداه ممّا هو محاط وظاهر ممّا ذكرنا أنّ القسم الأوّل لاموضع له أصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض و بحسب الأشياء الداخلة فيه ، و أمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، وأمّا القسم الثانى فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً ، و إذ تبيّن هذا و قد تبيّن فيمامرّ أنّ محدّد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لايخلو إمّا أن يكون محيطا على الإطلاق و يكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه ، و إمّا أن يكون محيطا لاعلى

---

الاطلاق وإن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، وإما أن يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ، ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان فتعريف الشىء بنفسه ، والاولى أن يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم ، واما قوله «الاجسام ينقسم إلى محيط على الاطلاق غير محاط و الى ماعداه مما هو محاط» فان عنى بقوله « وإلى ماعداه » ماهو محاط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محاطا غير محيط ، وإن عنى به ماهو محاط فقط لم يصح قوله «واما القسم الثانى فله الوضع و الموضع بالاعتبارات جميعاً » لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس إلى الامور الداخلة اللهم الا أن يجعل المقسم الاجسام المحيطة أو يشترط فى هذا الحكم شرط الاحاطة . م

الإطلاق بل محيطا بذوات الجهة و محاطا بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع إلّا أنّه يجب أن يفارق موضعه لأنّا بيّنا أنّ المحدّد لا يجوز أن يفارق موضعه و يعاوده .

قوله :

☼( و لعلّه لا يكون المحدّد الأوّل إلّا القسم الأوّل[1] فإن كان للقسم الثاني وجود يتحدّد بالأوّل موضعه فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة )☼ .

معناه لعلّ الأمر في نفسه هو أنّ المحدّد الأوّل لا يكون إلّا المحيط المطلق ، ثمّ إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأوّل يتحدّد موضعه به أي إن كان محدّد محيط بما يحدّده و محاط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأوّل موضع هذا الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك لأنّ غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به و إن كان الحقّ في نفسه هو أنّ المحدّد الأوّل الّذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطا على

---

(١) قوله « ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول » لاشك أن البرهان مادلت إلا على أن تحدد الجهتين بجسم واحد يتحدد بمحيطه جهة و بمركزه جهة اخرى فغاية مافي ذلك أن المحدد لابد أن يكون محيطاً وأما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطاً مطلقاً وأن لايكون بل محاطاً ، وأيضاً اللازم من الفصل الثاني هو أن المحدد يمتنع أن يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه أن لايكون له مكان أصلا فجاز أن يكون له مكان وأن لايكون فلهذا تردد الشيخ ، وقال الشارح وإنما لم يتحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما محيط بالاخر .

وأقول : التشكيك ليس فى ان المحدد شيء واحد أوشيئان بل فى انه محيط على الاطلاق أو غيره ، فالصواب أن يقول : إن الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطاً أو محاطاً ، واعترض أيضاً بانه قد احال فى البرهان ان يكون تحددا لجهتين بجسمين يكون أحدهما محيطاً بالاخر فكيف جوزهيهنا . واجيب بان ماسبق هو انه لايجوز أن يكون جسمان احدهما محيط بالاخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط ، وأما هيهنا فالمراد تحددا لجهتين بكل من المحيط والمحاط فأين أحدهما عن الاخر . وأنت تعلم أن التردد ليس الابين القسمين و هما أن المحدد محيط على الاطلاق وأنه محاط لا انه محيط على الاطلاق وأنه كل واحد من المحيط و المحاط . فان قلت : الشيخ لم يتشكك فى أن محدد الجهات هو المحيط على الاطلاق أوغيره بل تشككه فى أن المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق أوغيره فما الفايده فى تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ماعرض به و ذلك لأنّ المحاط الّذي له موضع متحدّد يحتاج في تحدّد موضعه إلى غيره فإنّ محدّد موضعه متقدّم على موضعه ولايجوز أن يكون هو متقدّما على موضعه الخاصّ به ، و أمّا بعد تحدّد موضعه فيجوز أن يصير محدّداً لموضع غيره وحينئذ لايكون هو المحدّد الأوّل بل يجب أن يكون قبله محدّد آخر فإذن المحدّد الأوّل هو المحيط المطلق ، ولمّا كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرّح به ، و إنّما قيّد وجود القسم الثاني في قوله « فإن كان للقسم الثاني وجود » بقوله « يتحدّد بالأوّل موضعه» تنبيهاً على أنّ وجوده لايكون إلّا كذلك ، وكرّر هذا المعنى بقوله « فيتحدّد به موضع الثاني » لأنّه تالي المتّصلة الّتي أوّلها فإن كان ، و أمّا المراد بقوله « و وضعه » فيحتمل أن يكون الوضع الّذي هو المقولة لأنّ وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنّما يتحدّد بالأوّل ، ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإنّ هذا المعنى لايحصل للجسم الّذي له موضع إلّا بحصوله في الموضع .

---

بالاول . فنقول : الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا ، و اما الشارح فقد فسر الاول بأنه الذى لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل فى تحديد الجهة حشواً فانه إذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وقد فرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط أيضاً يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا مايتحدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الافى ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط أو محيط على الاطلاق . ثم ان الشيخ لما قال « لعل المحدد الاول هو القسم الاول » ولم يقل هو القسم الثانى فقد عرض بأن الحق أن المحدد الاول هو القسم الاول .
قال الشارح : وذلك لان المحدد الاول لوكان محاطا لاحتاج فى تحدد موضعه إلى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج إلى آخر قبله فلايكون هو المحدد الاول .
وفيه نظر لان الكلام فى محدد الجهة لافى محدد الموضع , ومحدد الموضع لايجب أن يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة . والاولى أن يقال : جهة الفوق يمتنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لوكان هناك ذو وضع عند الاشارة إليه والاشارة لابد لها من جهة يمتدفيها وتلك الجهة لايكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لايكون جهة الفوق وأما جهة التحت فاذا نفد الاشارة منها لايكون إلى جهة التحت بل إلى جهة الفوق . قال الامام : سبب التردد هو ان الذى يمكن أن يقول عليه فى بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول إنا لوقدرنا وجوده من غير أن يحصل فى حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا فى ذلك لم يكن لغيره تأثير فى ذلك فلايكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لايلزم من أن يكفى الفلك الاول فى تحديد الجهتين على تقدير عدم الثانى أن لايكون الثانى محدداً على تقدير وجوده ، ومانقله الشارح من دخول المحاط فى التحديد بالعرض على مامر فهو

وقال الفاضل الشارح : سبب التشكيك أنّ الحجّة على كون المحدّد هو المحيط الأوّل هي أنّه كاف في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على مامرّ وعليه شكّان : أوّلهما أنّ هذا يستقيم لو كان الأوّل متقدّما على الثاني حتّى يقال إذا اجتمع للجهة علّتان مستقلّتان بالعلّية و إحديهما أقدم فإنّها تكون مستندة إلى ماهي أقدم لكن الشيخ سيبيّن في النمط السادس أنّ الحاوى ليس بأقدم من محويّه وإلّا لكان الخلاء ممكنا لذاته فإذن لا يكون الحاوى أولى بالتحديد من المحويّ ، و ثانيهما أنّ المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدّمه في الوجود لا يكون محدّداً لجهات العناصر لانّ النار مثلا إمّا أن تطلب مقعّر الفلك الأعظم أو مقعّر فلك القمر والأوّل باطل وإلّا لكانت النار في حيّزها أبداً بالقسر ، والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدّد لمقعّره الّذي تطلبه النار . قال : و لأجل هذين الشكّين تشكّك الشيخ في كلامه ، ولولا الشكّ الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم و أقوى و لأجل ذلك ذهب إليه الشيخ و أمّا أنا فلقوّة هذا الشكّ لم أحكم بتلك الأولويّة .

---

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامر فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط و محاط و هيهنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط فى الجهتين ودخول المحاط فى التحديد بالعرض ، ثم قال « لكن لقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم لو كان الفلك الاول مقدما فى الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال : انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كان احديهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط » أقول : من الظاهر أن المراد من قوله «متى اجتمع على المعلول الواحد» ليس اجتماع علتين مستقلتين معاً على معلول واحد فانه محال بل المراد أنه اذا كان للجهة أمران يمكن أن يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل أن يكون الثانى علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ، ثم قوله « هذا الكلام» إما إشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول ، واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف فى تحديد الجهتين سواء كان متقدماً على الثانى أولا لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه ، وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استلزامه التحدد الى الفلك الاول لكونه أقدم وهو ممنوع . م

وأقول : وأمّا وجه تقدّم المحيط[1] على المحاط فقد مرّ وسيأتي له بيان آخر ، وأمّا الشكّ الثاني فليس بوارد : أمّا أوّلاً فلأنّه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء هو النار ومحدّد جهة الماء هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائل ، وأمّا ثانياً فلأنّ العنصر لايطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعيّ في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاقّ تلك الجهة كالأرض أولم يكن كباقى العناصر و لذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعيّة أكثر، وليس يجب من كون فلك القمر علّة لمقعّره الّذي هو مكان النار أن يكون علّة لتحدّد الفوق فإنّا على الأصل المذكور إذا فرضنا متحرّكا يجتاز على حيّز النار و يصعد في فلك القمر نحكم جزماً بأنّه ذاهب إلى جهة الفوق ولا تقول إنّه ذاهب من جهة الفوق إلى مايقابله فإذن ليس فلك القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، و أمّا قولهم الخفيف المطلق هو الّذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق فليس المراد أنّه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل

(١) قوله « أقول أما وجه تقدم المحيط » هذا جواب للشك الاول وتقريره أن المحيط وان لم يتقدم على المحاط فى الوجود الا انه قد مرأنه محتاج اليه فى تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر فى ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه فى رتبة الابداع ، وأما الجواب عن الشك الثانى فبنقضين : اجمالى و تفصيلى .

امـا النقض الاجمالـى فهو انه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء مقعر النار و محدد الماء الهواء لان الهواء اما أن يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والالكان بالقسر فى موضعه الطبيعى دائما فيتعين الثانى فيكون مقعر النار محدد الجهة الهواء ولا قائل به ، وأما النقض التفصيلى فهو انا لانسلم أن النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم أن يكون مقعر فلك القمر محدداً للجهة غاية مافى الباب أن يكون محدداً لمكانها الطبيعى لكن لايلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون فلك القمر محدداً للجهة اما على الاصل المذكور وهو أن لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لايكون محدداً لجهة الفوق . فان قلت : النار خفيف مطلق و قد قالوا الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر . أجاب بان المراد به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان ممايلى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض بانا لوفرضنا متحركا يجتاز الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لامن فوق و لواستحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع ، والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على مامضى فى الدرس السابق . م

فوق العناصر فقط ، والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضع هكذا «فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدّد بالأوّل موضعه و يتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة» و فسّره بأنّ المحدّد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدّد بالأعظم موضع المحاط الأوّل كفلك الثوابت و يتحدّد به موضع ماتحته كفلك زحل ثمّ تتحدّد بعد تحدّد مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، و ذلك يقتضي أن يكون الثاني في قول الشيخ «موضع الثاني» ثالثا في المعنى .

قوله :

☼( ويكون الأوّل إنّما يخلق به أن يكون متقدّما في رتبة الإبداع )☼[1].

أي خليق بالمحدّد الأوّل أن يكون في ترتيب الإبداع متقدّما وهو بأن تكون الوسائط بينه و بين المبدء الأوّل تعالى ذكره أقلّ ممّا بين سائر الأجسام و بينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدّد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقّق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ماسنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدّم وبيّن أنّ تقدّم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلّية لما سيأتي فان لم يكن محدّدأ لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدّما إمّا بالشرف لأنّه أعظم أو بالرتبة كمامرّ .

قوله :

---

(١) قوله « انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع » ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ماتحته في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلاجرم أوله الشارح اولا بقلة الوسائط ، واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال : انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية و ان لم يكن محدد الجهات ساير الاجسام لم يكن أيضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ماذكره الشارح من قلة الوسايط اذلا معنى للمرتبة الا انك اذا نزلت من المبدء يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذلوكان محدد الجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع اذلايلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج إليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى ، و ايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلايكون الفلك الاول محدد الجهات ساير الاجسام فلم بني الكلام على الشك فيه دون غيره . م

☆( و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له أجزاء فيكون مستديراً )☆ [1]

المحدّد الأوّل لايجوز أن يكون مؤلّفا من أجسام مختلفة أو متشابهة لأنّ اختصاص كلّ جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخّر الجهة عن أجزائه المتقدّمة عليه ، و يلزم من ذلك تقدّم الجهة على محدّدها فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلّا بالفرض ، و يجب أن يكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي الّتي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لأنّها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات أجزاء المحدّد ، و يلزم من ذلك أيضا تقدّم الجهة على محدّدها هذا خلف . وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فإذن محدّد الجهات مستدير الشكل .

☆( إشارة )☆

(١) قوله « ويكون متشابه نسبة وضع مايفرض له اجزاء فيكون مستديرا » و ذلك لانه قدثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه فيكون فى حشوه نقطة يكون نسبة أجزائه المفروضة إليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها أبعد عنها و الا لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعنى بالمستدير الا ذاك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين : احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة ، والاخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل .

اما الامر الاول فبقوله « المحدد الاول لايجوز » اى لايجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة اومتشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلايتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة و أجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتأخر عنها و انه محال .

و اما الامر الثانى فبقوله « ويجب ان يكون » الخ .

و نحن نقول : المحدد لايحدد ساير الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع و ذلك ظاهر ، وان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هى جهات الحركات الطبيعية ، والجهات التى لايتأخر هى مطلق الجهات ولا امتناع فيه ، و ايضا الجهات لا يتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال . و هذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد و هو انه لوصح لزم ان لايكون المحدد الاسطحا لانه لوكان له غلظ لكان بعض اجزائه أقرب الى المركز كالجزء الذى يلى المقعر و بعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها . لايقال : هذا ايضا وارد على ماذكرتم من البيان لانا

☼(الجسم البسيط هو الّذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع)☼[(١)]

يريد بيان حال البسائط من الأجسام و نحن قد ذكرنا في عدّة مواضع أنّ الطبيعة تطلق على معان و ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنّها مبدء أوّل لحركة مايكون فيه و سكونه بالذات لا بالعرض ، و يراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده ، و بالحركة أنواعها الأربعة أعني الأينيّة و الوضعيّة والكميّة و الكيفيّة ، وبالسكون مايقابلها جميعا وهي بانفرادها لاتكون مبدء للحركة والسكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة و وجودها ، ويراد بمايكون فيه مايتحرّك و يسكن بها و هو الجسم ، و يحترز به عن المبادىء الصناعيّة و القسريّة فإنّها لاتكون مبادىء لحركة ما يكون فيه ، و بالأوّل عن النفوس الأرضيّة فإنّها تكون مبادىء لحركات ماهي فيه كالإنماء مثلا إلّا أنّها تكون مبادىء باستخدام الطبائع والكيفيّات ، و توسّط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحريك لايخرجها عن كونها مبدء أوّل لأنّه بمنزلة آلة لها ، ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما

---

نقول : لانعنى بكون المحدد مستديراً الا ان يحيط به سطح مستدير لايكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض و هو ثابت مما ذكرنا اذيلزم من اختلاف الاجزاء ان لايكون المركز فى غاية البعد من السطح المحيط ، و اما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهومناط النقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها فى جهات و يعود المحذور م.

(١) قوله « اشارة · الجسم البسيط هوالذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبايع » لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة شرع الشارح اولا فى بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود هيهنا انه مبدء اول لحركة مايكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و فى قوله « مايكون فيه » ضميران ضمير مستترفى يكون و ضمير بارز فى فيه اما المستتر فراجع الى المبدء واما البارز فالى ما اى الطبيعة مبدء اول لحركة جسم يكون ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات ، وليس المراد من المبدء العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلوكانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك ، وايضا قداعتبر انها مبدء للحركة والسكون فلوكانت علة تامة لاجتمعا فى الوجود و انه محال ؛ بل المراد انها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة ، والسكون معها . والمراد بالحركة انواعها الاربعة اى الاينية والكيفية والكمية والوضعية ، وبالسكون مايقابلها .

و بالاول القرب اى الذى لاواسطة بينه وبين الحركة ، و بهذا تخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تتحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع و غيرهما و لهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلته فيكون بين النفوس و الاجسام المتحركة واسطة هى طبايعها و قواها مثلا النفس النباتية تتحرك العناصر فى

بالقياس إلى المحرّك وهو أنّها تحرّك الجسم لاعن تسخير قاسر إيّاها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة إن لم يكن مانع، وثانيهما بالقياس إلى المتحرّك و هو أنّها تحرّك الجسم المتحرّك بذاته لاعن سبب خارج. ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرّك و هو أنّ الحركة الصادرة عنها لاتصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة، والثاني بالقياس إلى المتحرّك وهو أنّها تحرّك الشيء الّذي ليس متحرّكا بالعرض كصنم من نحاس فإنّه يتحرّك من حيث هو صنم بالعرض، و الطبيعة بهذا

---

الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الالوان من الخضرة و البياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار في تلك الالوان، والحركة انما هي مستندة إلى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا.

و اما الكيفيات فهى الحرارة والبرودة و الرطوبة واليبوسة تخدم القوى فى تحريكاتها على مافصلت فى الكتب الطبيعية. فان قلت: الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل فلايكون مبدء اول. اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هى المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار أو فى الكيفيات بواسطة الطبايع و هى محركة ايضا. و قوله « مايكون » احتراز عن المبادىء الصناعية كالبناء فانه مبدء لحركات من الاجر والجص و غيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادىء الصناعية لابد فيهامن الشعور فيكون اخص من المبادىء القسرية. و اعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين: احدهما القاسر، وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك الى فوق و ان الحركة صادرة عنه والقاسر لايحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لايتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر. فان قلت: فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لاالقاسر والالزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدء فما الحاجة الى إخراجه بقيد مايكون فيه. فنقول: هذا و ان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه فى الظاهر المبدء الفاعلى حتى سبقت أوهام العامة الى ان البناء فاعل البناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم، و اما قوله « بالذات لابالعرض » فنقول: في بيانه قد اعتبر في التعريف امران: المحرك وهو المبدء والمتحرك وهو مايكون فيه، وقوله « بالذات » يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لابحسب قاسر، ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون تحركه بالذات لاعن خارج و بالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانه مبدء للحركة القسرية و ليس بمحرك بالذات بل بالتسخير وفى متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار، وكذلك قوله « بالعرض » يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لايكون تحريكه بالعرض، وأن يتعلق بالمتحرك حتى لايكون حركته بالعرض. و ايا ما كان فهو احتراز عن مبدء الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انها صنم فانها و ان كان مبدءاً قريبا لحركته الا انها ليست محركة له

المعنى تقارب الطبع الّذي يعمّ الأجسام حتّى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم : على نهج واحد من غير إرادة . و حينئذ يتخصّص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لأنّ المتحرّك يتحرّك إمّا على نهج واحد أولا على نهج واحد و كلاهما بإرادة أو من غير إرادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة ، و بإرادة هو القوّة الفلكيّة ، ومبدئها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوّة النباتيّة ، وبإرادة هو القوّة الحيوانيّة . والقوى الثلاث تسمّى نفوسا فهذا معنى الطبيعة ، وأمّا القوّة فقد ذكرنا أنّها مبدء التغيّر من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أنّ

---

من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعية من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم أو نحاس ، وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض و طبيعته مبدء للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ، ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح .

و الحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته اوسكونه مبدء فمبدء حركته و سكونه اما بتوسط شيء اولا بتوسط فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يحرك جسمها بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ، و ان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اولا فيه ، والثاني كالمبدء القسري ليس بطبيعة ، وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء القسرية للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة ، وان كان مبدء للحركة بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدء الحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية ، و ان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما ان يكون مبدأ لحركته الذاتية اولا ومبدء الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض اومبدء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض اوسكون فالطبيعة يعم سائر الاجسام ، وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس . فان قلت : قدسبق ان القيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها . فنقول : الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات أينية و هي الحركات الارادية للحيوانات ، و اما حركات في الكم كالانماء ، واما في الكيف كحركات الثمار في الالوان ، والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف مايقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل مافي الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية اوالكيفية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطبيب إذا عالج نفسه فلايقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و الحيثيّتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الّذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و نعني بالطبيعة مايعمّ الأجسام أي هو الشيء الّذى يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا أنّ الأفعال الصادة عنه واحدة وذلك لأنّ الطبيعة الواحدة تتكثّر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لايكون مجتمعا من أشياء مختلفة لكلّ واحد منها طبيعة و قوّة أُخرى وتركّب من

---

في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبايع و بين تلك الحركات فالتقييد بقيد الاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة في ستة اقسام و مبادي الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه :

احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها ، والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك اوغير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة اى لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهى الفلكية او بغير ارادة و هى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور و هى الحركة الارادية الحيوانية اولا وهى التسخيرية كحركة النبض .

و ثانيها لوكان مبدء الحركة لاعلى نهج واحد من غير ارادة هوالنفس النباتيه و مع الارادة هوالنفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه .

و ثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها و بينه فلاحاجة الى قيد عدم الارادة ولا فايدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال : الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادىء حركاتها و افعالها فهى اما ان يتحرك و يفعل بالارادة اولا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفننة التحريك والفعل او يكون و الاول يسمى طبيعية كما للحجر في هبوطه والثانى يسمى نفسانية كما للنبات في تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا و ان حركت بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهى النفس الفلكية كما للشمس في دورانها وان تفنن فهي النفس

جملتها شيء واحد فإنّ مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكلّ جميعاً شيئاً واحداً .

قوله :

☆( والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة (١) و سائر مالابدّ للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف)☆ .

هيهنا أعراض لايمكن أن ينفكّ الجسم في وجوده عنها كالأين والوضع والشكل والكيف والكم و غير ذلك ، و طبيعة الجسم لامحالة تقتضي من كلّ نوع شيئاً ما على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كلّ جنس منها شيئاً واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضائها بالأوقات والأحوال إلّا إذا منعها مانع من ذلك .

---

الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكر اولا فقولنا مبدء المحركة اى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهوالجسم المتحرك ، وقولنا اولا احتراز عن النفس فانه مبدء لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة و المراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى القيود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلابد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر فاطلاق النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية و لما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية و ان كانت مبدء لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبر فى قسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلكية بالارادة . فنقول: صدر الحركات الفلكية من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التى هى صورته النوعية فبغير ارادة و شعور وهى مبدء اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخلة فى الطبيعة لامحالة . م

(١) قوله « والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة » إلى قوله «واحداً غير مختلف» لقائل أن يقول : قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة هيهنا ان كان هو الامر العام فلانسلم ان كل طبيعة واحدة لايقتضى الاشياء غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله ، و ان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى شيئاً غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاءه على نهج واحد اذ لامعنى للاقتضاء على نهج واحد إلا ان يقتضى شيئاً غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء . م

قوله :

✡( فالجسم البسيط لايقتضي إلّاشيئاً [واحداً] غيرمختلف)✡

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضي شيئاًغير مختلف .[1] والفاضل الشارح قال : هذا الحكم ليس بنتيجةلهما لاحتمال أن يكون للبسيط قوّة حيوانيّة تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لمّا كان الحقّ أنّ البسيط العنصريّ ليس ذاقوّة حيوانيّة و لا تصدر عن الفلكيّ أشياء مختلفة صحّ هذا الحكم . و أقول : وضع المقدّمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لأنّ قولنا القوّة الحيوانيّة تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أنّ الطبيعة الواحدة لاتصدر عنها أشياء مختلفة أنّ القوّة الحيوانيّة ليست بطبيعة واحدة و هذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أنّ الجسم البسيط لايكون ذاقوّة حيوانيّة .

✡( إشارة )✡

---

(١) قوله « هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعةالواحدهتقتضى شيئاغير مختلف » لاشك ان فيهذاالكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية أن كلمافيهطبيعةواحدة لاتقتضى الاشيئا غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيناً .

قال الامام : المقدمتان لاينتجان أن الجسمالبسيط لايفعل إلاشيئاً غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ، وانت تعلم ان هذاالمنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول ، وفى بعض الحواشى أن منع الامام على المقدمه الثانية ، و كلامه فى شرحه لايدل عليه و معذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجىء فى الفصلالتالى لهذا الفصل ان كل طبيعة اذاخليت و نفسها لم تقتض الاوضعاً معيناً و موضعاً معيناً وشكلا معيناً ولا يكون ذلك الاقتضاء دائماً لافىوقت دون وقت أوفى حال دون حال .

و قال الشارح : الاحتمال المذكور لايساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا : القوة الحيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة و الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة و ماله قوة حيوانية لايكونله طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لايكون له قوة حيوانية .

ويمكن ان يقال فىتركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولاشىء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفه فلاشىء مماله قوة حيوانية مماله طبيعة واحدة وهى مع

☆(إنّك لتعلم أنّ الجسم إذاخلّي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدّ من موضع معيّن وشكل معيّن فإذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك)☆

يريد بيان أنّ الجسم لايخلو عن موضع و شكل طبيعيّين[(١)] و أنّ فيه طبيعة تقتضي ذلك ، و إنّما خصّ البيان بهما لأنّ أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام ، والثاني وهو الشكل متشابه ، وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يثبت بمثل هذا البيان لأنّها لاتخلو إمّا عن التشابه أو عن الاختلاف . فقال « أنّ الجسم » و أراد به البسيط والمركّب جميعا ولم يقل كلّ جسم لأنّ محدّد الجهات لاموضع له و قال « إذاخلّي و طباعه » ولم يقل وطبيعته لأنّ الطبيعة على بعض الوجوه لاتتناول الفلكيّات والطباع

قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب، وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند كذاسمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غيرما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله « فالجسم البسط لايقتضي الاشيئا غيرمختلف » على ان يكون لازما عماقبلها والذى قبلهاهو أن البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لايصدرعنها الاشيئا غيرمختلف و هذاالقدرلايستلزم إلا ان الفعل الذى هومقتضى الطبيعة الواحدة لايكون مختلفا و أما أن كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز أن يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كماله طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لايختلف وهى افعال الطبيعة و بعضها يختلف و هى افعال القوة الحيوانية فلايلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله الخ إن اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهى ممنوعة و إنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية ، و كذلك المنع وارد على قوله و كل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة أوعلى السالبة الكلية القائلة لاشىء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح .

لايقال: لوكان فى الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة يخالفها لكان فيه تركيب قوى وطبايع فلايكون جسماً بسيطاً .

لانا نقول : ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لايكون فى الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لوقدرنا ان يكون فى النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يبوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها فى جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له أجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولامخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية فى حد الطبيعة على مامر . م

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لايخلو من موضع وشكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطبعه فهو حاصل فى مكان معين و على شكل معين و هذا العارض لابدله من سبب و ذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى .

فان قلت : اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل يقع فى امكنتها حيث اتفقت فان

تتناولها ، واشترط أن لايعرض له من خارج تأثيرغريب لأنّ التأثير الغريب ربمايقتضى للجسم موضعا أوشكلا قسريّا كتأثير الحرارة و الإناء المكعّب في الماء فإنّ أحدهما يصعّده والثاني يكعّبه وقال « لم يكن له بدّ من موضع معيّن و شكل معيّن » لأنّ المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع و أمّا المعيّن فإنّما تقتضيه الطبيعة الخاصّة المطلوب إثباتها . و في بعض النسخ لم يكن له بدّ من وضع معيّن و على تقديره يكون الوضع هيهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الّذي هو المقولة الّتي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنّه ممّا يقتضيه تأثير غريب من خارج ، وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلّيا لأنّ محدّد الجهات أيضا له وضع إلّا أنّ ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنّه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى، و أمّا الوضع بالمعنى الثالث و هو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسيّة فهو أمر

---

الجزء الهوائى ربما يتمكن فى جزء من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر .

اجيب : بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلى لا يقتضى موضعامعيناو شكلا معينا ، والمراد بقوله « اراد به البسيط والمركب » البسيط الكلى والمركب ومما يؤيدهذا ان الشارح سيصرح بان جزء العناصر مادام منفصلا عنه لايكون فى المكان الطبيعى .

وفيه نظر لان جزء البسيط إذا خلى وطبعه فله مكان معين كما أن كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعياً و ذلك ليس بطبيعى ، و لعله يقول : جزء البسيط لوخلى و طبعه لاتصل بالكل فلايبقى جزءاً فهو لم يخل و طبعه لكن لاحاجة حينئذ إلى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ، ثم النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزا من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر مع أن نسبتها إلى جميع تلك الاجزاء على السوية .

فان قلت : قوله « اراد به البسيط و المركب جميعاً » مناف لقوله « الشكل متشابه » لان الشكل ليس متشابهاً فى جميع الاجسام المركبة والبسيطة .

فنقول : اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسايط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف فى البسائط والاخر متشابه فيها ولاينافى هذا عموم الحكم بالموضع والشكل ، وقوله « واشترط » يدل على أنه شرط زايد و ليس كذلك لانه إذا عرض تأثير غريب لم يكن حلى وطباعه فهو عطف تفسيرى ، وجعل الامام القضية كلية و اورد الوضع المعين وقال إنما لم يورد الموضع المعين اذليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذاافترض خلوه عن جميع الامور التى لا

تقتضيه الجسميّة الحالّة في الهيولى على ماتقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطبائع المختلفة فإذن لاوجه لحمل الوضع هيهنا على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فإذن في طباع الجسم مبدء استيجاب ذلك » و ذلك لأنّ وجود العارض للشيء يدلّ على وجود سبب يقتضي ذلك العروض ، والسبب يكون إمّا خارجا أو غير خارج وفي هذا الموضع لايمكن أن يكون خارجا عنه لأنّا فرضنا خلوّ الجسم عمّا يؤثّر فيه خارجا عنه و بقي الجسم وحده غير منفكّ عن هذا العارض فإذن السبب غير خارج و هو يكون إمّا أمراً مشتركا فيه بين الأجسام كالصورة الجسميّة أو أموراً مختلفة يختصّ كلّ واحد منها ببعض الأجسام والأوّل يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعيّن وليس كذلك فإذن هى أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم و هي طبائع الأجسام فإذن في طباع الجسم شيء هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعيّن و الشكل المعيّن ، و إنّما قال « مبدء استيجاب ذلك » ولم يقل مبدء ذلك أومبدء وجوب ذلك لأنّ الحصول في الموضع المعيّن والتشكّل بالشكل المعيّن ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما(١) لكنّه لمّا كان مبدءاً للإستيجاب كان في جميع الأحوال مستوجبا لهما .

---

يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين أعنى لابد أن يكون ذلك الجسم بحيث لوكان هناك جسم آخر لكان له نسبة إلى الاخر بالقرب أوالبعد ، ولابد له من شكل معين اذلابد ان يكون له حد واحد كما للكرة أوحدود كثيرة كما فى المكعب .

وقال الشارح : المراد بالوضع على تقديران يكون فى النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه التاثير الغريب من الخارج إلا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع .

و اقول : الامام و إن حمل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولاشك ان الوضع المقدر لايحتاج الى وجود أمر فى الخارج ، و ايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوى فوجب أن لا يكون مقتضى طباع الجسم ، وأما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غايته أن اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة . م

(١) قوله « ولوكان الطباع مبدءاً لهما أولوجوبهما لزال عند زوالهما » فيه منع ظاهر فان

قوله :

☆( و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه ، و للمركّب مايقتضيه الغالب فيه إمّا مطلقا و إمّا بحسب مكانه أوما اتّفق وجوده فيه وإذا تساوت المجاذبات عنه فكلّ جسم له مكان واحد)☆ .

لمّا فرغ من بيان أنّ كلّ جسم يقتضي موضعا و شكلا بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع . واعلم أنّ الجسم إمّا بسيط و إمّا مركّب والبسيط لايمكن أن يقتضي إلامكاناً واحداً لمامضى[1] ولمّا لم يكن المبسيط جزء إلّا

المبدء هوالعلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع اوعدم شرط ، نعم لوار يد بالمبدء العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لايستلزم الا الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للشيء لايتخلف عنها لكنهم لايكادون يطلقون المبدء على العلة التامه كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لوقال مبدء ذلك أومبدء وجوبه لاحتمل أن يسبق إلى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيجاب م

(١) قوله « و اعلم أن الجسم إما بسيط وإما مركب والبسيط لايمكن ان يقتضي الامكاناً واحداً لما مضى » إن البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لاتقتضي أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا إنما يستقيم لوكان المكان هوالبعد المفطور أوالخلاء ، وان كان المراد به السطح الباطن فمكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئاً من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا ، والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقاً بزمان وهو مقابل للاحداث ، و على مايقابل التكوين والاحداث معاً فان الايجاد اما ان يكون مسبوقاً بمادة و زمان أولا فان لم يكن مسبوقاً فهو الابداع و إن كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث و إلا فهوالتكوين ، فالاحداث إيجاد مسبوق بمادة و زمان كالاجسام المحدثة ، والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك المكونه ، وليس هيهنا قسم آخر هوايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة و زمان ، و قوله « يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع » فيه نظر :

أما اولا فلان المركب و ان كان افراده محدثة إلا ان مطلق المركب قديم فلازمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لايجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولوكان القاسر ضرورة الخلاء ، و قوله « لوجب خلو مكانه الاول » ممنوع و إنما يخلو لوام يتخلخل الجسم الذي حواليه ، واما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الاطلاق أوبحسب المكان فهو ممنوع ايضاً لجواز

بعد وجود الكلّ لم يكن لمكانه جزء إلّا كذلك ، والسبب الّذى يقتضى تجزئة المتمكّن يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكلّ ، و أمّا المركّب فلا مكان يختصّ به في أصل الإبداع لأنّ التركيب أمر يعرض بعد الإبداع و إيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركّب إذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع و هو محال ، و أيضا لوطلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوّ مكانه الأوّل وهو محال ، وأيضاً لمّا كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركّبات هى أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرّض الشيخ لذكر أصل أمكنتها و ذكر وجه تعيّنها ، و تقريره أنّ المركّب إمّا أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقية بالإطلاق أولا يكون ، والثاني لايخلو إمّا أن تكون الأجزاء الّتي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان أولا تكون فالمركّبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام و مكان القسم الأوّل ما يقتضيه الغالب في المركّب مطلقا ، و مكان القسم الثاني مايقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذلا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، و مكان القسم الثالث وهو الّذي لايغلب فيه جزء لاعلى الإطلاق و لامع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما أتّفق

---

أن يكون الصورة النوعية التى للمركب مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، وأما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذالم يغلب شيء من الاجزاء أصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففى احدى النسخ «اذا تساوت المجاذبات عنه بالجسم» وحينئذ يكون الضمير فى عنه راجعاً الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه أن جذبات العناصر الكلية اياه متساويه كتساوى جذبات القطع المقناطسية للصنم ، وهذا مجرد تخيل لاأن هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم فى المكان بحسب استحقاق طبيعى . وفى بعض النسخ « اذا تساوت المحاذيات عنه » بالحاء فلايعود الضمير الى المكان اذلا معنى له بل الى المركب يعنى أن محاذيات أجزاء المركب متساوية فلا بدأن يقال منه لاعنه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات متجاوزة عن المركب م

وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الّذي اتّفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقائه ثمّة كالحديدة الّتي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها. و في بعض النسخ إذا تساوت المحاذيات عنه. و بيانه أنّ الجزئين المتساويين من الأرض والنار مثلا إن تركّبا على وجه يكون كلّ جزء منهما يلى مكانه فإنّهما يتفرّقان ويقصد كلّ جزء مكانه إن لم يكن مانع عن ذلك، و أمّا إن تركّبا على وجه يكون كلّ جزء منهما يلى مكان صاحبه فإنّهما يتحاذيان و يقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنّما يكون إذا تساوت المحاذيات عن المركّب، و الرواية الأولى أصحّ لأنّ على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه. فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركّبة وتعيّن مكان كلّ واحد منها بحسب الطبع أو التركيب. فظهر أنّ كلّ جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد، و إنّما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه.

قوله:

☆( ويجب أن يكون الشكل الّذي يقتضيه [طبيعة] البسيط مستديراً و إلّا لاختلف هيئته في مادّة واحدة عن قوّة واحدة )☆.

ولمّا فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل[1] واقتصر على البسيط الّذي

---

(١) قوله «شرع في الشكل» المدعى ان الشكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط واحدة و تأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا الا ان الشكل المضلم مختلف يكون جانب منه سطحاً والاخر خطاً و آخر نقطة.

وفيه نظر لانا لا نسلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أفعال مختلفة، و الثابت ان الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عنه الا واحد.

ثم انه أورد على الدليل معارضة و نقضاً.

أما المعارضه واليها أشار بقوله «فان قيل ان الاماكن المختلفة» فتقريرها أن البسائط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة وأجاب بان اختلاف المعلولات يوجب اختلاف العلل وأما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون

يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضي لذلك و هو الطبيعة واحداً و كون القابل واحداً ، و امتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا . و لم يذكر أشكال المركّبات لأنّها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان . والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب أليق . فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالّة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالّة على اشتراكها في طبيعة واحدة . قلنا : علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أمّا علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأنّ العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات . فإن قيل : يلزم على ذلك أنّ الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضا استنادها إلى الجسميّة المشتركة فيها . قلت : إنّها من حيث هي مطلقة كذلك أمّا من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير الّتي تختلف باختلاف الطبائع و لذلك كانت مستندة إلى الطبائع . و لقائل أن يقول : فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة مع أنّها بسيطة ، والقول بأنّ استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود إليها يقتضي أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء . و الجواب أنّ ذلك إنّما وقع بالعرض فإنّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلا و

العكس : فان قيل : الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق اولى لايستلزم اختلاف العلة فحينئذ أمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما أمكن استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي . أجاب : بأن عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير و عروض المقادير يستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها ، نعم الشكل المطلق يمكن استناده الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم أعني الصورة النوعية ،

و أما النقض فاشار اليه بقوله « ولقايل ان يقول » وتحريره أن اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل . والجواب أن شكل اجزاء الارض ليست شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية .

فان قلت : لوكان شكلها بالقسر فاذا خليت و طبيعتها وجب أن يعود الى الاستدارة . اجاب : بان يبوستها مانعة من العود . فان قلت : لوكانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة و هي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء و مانعا من حصوله و من البين استحالة ذلك . اجاب : بان المنع بالعرض وهو جايز . م

اقتضت كيفيّة حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفيّة لا يخالف اقتضاءها الشكل بل بل هو مؤكّد له لو خلّيت و طباعها لكن القاسر لمّا أزال الشكل و لم يزل الكيفيّة صارت الكيفيّة حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإنّما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه و بقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح(١) بأنّ الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معيّنا مع استحالة خلوّه

---

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق .

الاول : انا لانسلم أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لايقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لايجوز ان لايقتضي الجسم شكلا معينا و موضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أن كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة أن له مكانا معينا و شكلا معينا فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لوخلى وطبعه لايلزم أن يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره .

وفيه نظر : لان لزوم الشكل و الوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم أما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك أن الجسم لايقتضي من حيث طبيعيه أن يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لايكون عروضه بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوى فما لم يلاحظ حاوية لايقتضي ان يكون له مكان فبمجرد النظر إلى طبيعة الجسم لايقتضي مكانا وهذا قد مرغير مرة .

الطريق الثاني : النقض بالفلك فانه بسيط مع أن له اشكالا مختلفة ، أما أولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتمين ، وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له ، و أما ثانيا فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل ، وللنقرة شكل آخر ، وللتدوير اوالكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما أن يكون قسرية وهم لايجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسر اذ لا قسر هناك ولا قاسر دائما والا لزم التعطيل في الوجود ، و اما أن يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة . فان قلت : لااختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات و جميع اشكال التداوير و النقرة و الفلك مستديرة غاية مافي الباب تعدد الاشكال المستديرة ولامحذور فيه .

فنقول : الدليل هو أن تاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لايختلف فلو صح هذا الدليل لوجب أن لايختلف أشكال البسيط وان كانت مستديرة ، وقوله «ومتممات الافلاك والنقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة» ليس معناه أن أشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه أن اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك أى الشكل المستدير الذى للفلك .

والجواب : أن اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور ، و

عن الوضع المطلق فلم لايجوز أن يكون الأجسام لاتقتضى مواضع و أشكالا معيّنة مع استحالة خلوّها عنهما . والجواب أنّ الفلك مع قطع النظر عن غيره لايوجب الوضع الّذى هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلا لا مطلقا ولا معيّنا فلذلك حكمنا بأنّه لايقتضى وضعا معيّنا ، و الجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا و شكلا معيّنين [فلذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأنّ متمّمات الأفلاك والنقر الّتى يرتكز

---

الفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هى خارج المركز أو تدوير اوكوكب فحصل له اشكال مختلفة .

فان قلت : حلول الصورة المختلفة لابد أن يكون لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور فى الفلك .

اجاب : بمنع الحصر فان من الجايز أن يتصل صور كماليه ببعض البسايط فى الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعاله كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل فى الفطرة الثانية والصور الكمالية هى التى لاتفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب ، وكذا النبات والصور المعقبة للبدن كالصورة المنوية . بقى هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد أن تسرى فى جميع اجزائه وأما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهومحال .

و جوابه المنع من استحالة ذاك فان جميع صور العناصر فى المركب باقية و حلت فيها صورة اخرى نوعية سارية فى جميع أجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر صورتان نوعيتان .

والاخر : انه لوكان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا .

وجوابه : أن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الاخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست فى المتممين الا انه لاقوة فيهما ليست فى الخارج فلايكون فى الفلك تركيب قوى .

والاخر : ان الجواب عن النقض لايرد على أصل الدليل و هو ليس كذلك لانه اذا جوز فى الفلك أن يتصل به صور مختلفة هى مبادىء اشكال مختلفة فلم لايجوز فى البسايط حتى يكون صورها مبادىء أفعال مختلفة فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا .

وجوابه : أن كل صورة يفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا يختلف تاثيرها فلا يقتضى الا التشكل المستدير .

و الاخر : أن الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع أجزاء الفلك فيكون

فيها التداوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة و أنتم لاتجوّزون حصول ذلك بالقسر ، و بأنّ القوّة المصوّرة إن كانت بسيطة فمحلّها إمّا بسيط وإمّا مركّب والأوّل يقتضي أن يكون شكل الحيوان كرة ، والثاني يقتضي أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط الّتي في المحلّ المركّب ، وإن كانت مركّبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محلّ واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لايجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام مايمنعها عن ذلك و إن كانت في محالّ مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع كرات . و الجواب عن الأوّل أنّ اتّصال الصور الكماليّة ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعليّة غير ممتنع كما أنّ اتّصالها ببعض المركّباب لأسباب تعود إلى العلل القابليّة في الفطرة الثانية غير ممتنع فإنّ الكائن نباتا أوحيوانا في هذه الفطرة إنّما تتّصل به صورة كماليّة نباتيّة كانت أوحيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصريّة بحسب مزاجه كذلك لايبعد أن تتّصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختصّ بها هى فلك خارج المركز أوتدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتّصلة بجميع أجزاء الفلك الأوّل فيها و يكون ذلك بحسب أمر في العلّة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (ينتفي خ) من الفلك الأوّل متمّم أو نقرة متصوّرة بالصورة الأولى فقط على مايشهد به علم الهيئة ، و عن الثاني أنّ القوة المصوّرة على

---

الخارج والمتممات أفراد من نوع الفلك لان صورة الخارج و المتمم النوعية صورة الفلك الكلى النوعية كما نص عليه بقوله «مع بقاء الصورة الاولى» فيلزم تعدد افراد المبدع و قد صرحوا بوجوب انحصار المبدع فى شخصه . فان قلت : هذا السؤال لايرد فى الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك ، بل فيه صورة اخرى و حينئذ توقف نوعيته على الصورتين لامحالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ، وان توقف كان الخارج مخالفا فى الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلى فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين فى الخارج والتدوير .

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو أن متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسرى عندهم بل طبيعى فيختلف فعل طبيعة الفلك فى المقدار فلم لايجوز اختلاف فعلها فى الشكل ، وايضا الفلك المكوكب له نقرة يرتكز فيها الكواكب و تلك النقرة فى جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك فى مادته فعلا متشابها ، ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه أن لايختلف حال الفعل اصلا بل معناه أن يكون من

تقدير بساطتها و تركّب محلّها و على تقدير تركّبها و تعلّق أجزائها بأجزاء المحلّ لاتقتضى كون الحيوان مجموع كرات لأنّ حكم الشيء حال الانفراد لايكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادّعينا إلا أنّ القوّة الواحدة في المحلّ المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك أنّها تفعل في أجزاء المحلّ المختلف فعلها في المحلّ المتشابه لأنّ المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفرادا بل المركّب الّذى هو المحلّ ، وكذلك لم يلزم أنّ القوّة المركّبة تفعل فعل بسائطها لأنّ المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط الّتي هي كالآلات لها ليس عدّة فاعلين متشابهي الأفعال .

☆(تنبيه)☆

☆( الجسم له في حال تحرّكه ميل يتحرّك به ويحسّ به الممانع و لم يتمكّن من المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه )☆ .

و في بعض النسخ و إن تمكّن من المنع إلّا فيما يضعف ذلك فيه . أقول : يريد إثبات الميل(١) و بيان أحواله والميل هو الّذى يسمّيه المتكلّمون اعتماداً و محرّك الجسم إنّما يحرّكه بتوسّطه ، وسبب احتياجه إلى ذلك أنّ الحركة لاتخلو عن حدّ ما من السرعة والبطوء لأنّ كلّ حركة إنّما تقع في شيء ما يتحرّك المتحرّك فيه مسافة كان أوغيرها و في زمان ما وقد يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة بزمان أقلّ من ذلك

---

نوع واحد واختلاف الثخن و نقرة الفلك لايخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على الخط والسطح .

والطريق الثالث : النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهى اما أن يكون بسيطة أو مركبة فان كان بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم أن يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط ، وان كانت مركبة فاما أن يكون تلك القوى فى محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون فى محل واحد فان لم يكن البعض مانعا عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لايجوز أن يكون مع طبايع الاجسام مايمنعها عن ذلك .

الجواب : انا لانسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم أن يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد ، و كذلك لانسلم أنها اذا كانت مركبة فعلت فى مركب يلزم أن يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة فى المركب فعل واحدة واحدة فى واحد وذلك ممنوع م.

(١) قوله « يريد بيان اثبات الميل و هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا » الاعتماد عندهم الميل اما الى الفوق و هو الخفة أو الى السفل و هو الثقل و محرك الجسم انما يحرك

الزمان فتكون الحركة أسرع من الأُولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذن الحركة لاتنفكّ عن حدّ ما من السرعة والبطء ؛ والمراد من السرعة والبطء . هو شيء واحد بالذات وهو كيفيّة قابلة للشدّة والضعف و إنّما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ، ولمّا كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيّة وكانت الطبيعة الّتي هي مبدء الحركة شيئاً لايقبل الشدّة و الضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدّة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة

---

الجسم بتوسطه حتى إن كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث أولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا فى المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة أن الرامى يحدث حالة فى الجسم يتحرك بحسبها ، و سبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة و الضعف والطبيعة لاتختلف بهما وحينئذ لايكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط أمر يقبل الشدة والضعف .

فهيهنا مقدمات ثلاثة أما أن الحركة يقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع فى زمان يمكن أن يتصور وقوعها فى زمان اقل فتكون اسرع ' او فى زمان اكثر فتكون أبطأ فهى لاتخلو عن حد من السرعة والبطؤ ، والسرعة و البطوء يقبل الشدة والضعف لان أى حد يفرض من السرعة فقد يتوهم حد آخر أسرع منه وحد آخر أبطأ منه ، وقوله «هو شى واحد بالذات» معناه أن الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطؤ ، وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة و بطؤ بالقياس الى حركة اخرى .

واعترض : بان الحد الذى هو سرعة و بطؤ باضافتين ليس الا هو نوع السرعة والبطؤ و هو ليس بقا بل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة و الضعف . و ايضا أنواع الكيف أربعة و السرعة و البطؤ ليستا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء و الالوان و ليست السرعة و البطوء منها بل الحركة بعينها لا يحس بها ، ولا من الكيفيات المختصة بالكميات لان الحركة ليست من الكم، ولا من الكيفيات النفسانية و الاستعدادية و ذلك ظاهر. بل السرعة والبطوء اضافتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان يعرض لهما الاضافة و انت خبير بان هذين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة اليهما فى البيان .

و أما أن الطبيعة لا يقبل الشدة و الضعف فلانها جوهر و سيتضح أن الجوهر لايقبل الاشتداد والتضعف ،

و أما أنه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة و الضعف كانت نسبتها إلى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة ليس أولى من صدور حركة اخرى فلابد من أمر متوسط بين الطبيعة و الحركة يقبل الشدة و الضعف وهو الميل فانه يختلف إما بحسب اختلاف أحوال الجسم فى المقدار فان الجسم الكبير

معيّنة منها دون ماعداها ممتنعالعدم الأولويّة فاقتضت أوّلا أمراً يشتدّ ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة في الكم أعنى الكبر و الصغر أو الكيف أعنى التكاثف و التخلخل أو الوضع أعنى اندماج الاجزاء و انتفاشها أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال مافيه الحركة من رقّة القوام و غلظه و ذلك الأمر هوالميل، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا لأمر محسوس في الحركة الأينيّة (١) يحسّه الممانع و يوجد مع عدم الحركة كمايجده الإنسان من الزّق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون الميل فيه اكثر من الجسم الصغير، اوفى التخلخل والتكاثف كما أن شبرا من الجمد يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من الماء، أوفى الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من العهن المنفوش. واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء و غلظته فان قيل السبب الذى يستند اليه الميل إما ان يكون قابلا للشدة والضعف أولا فان لم يقبلهما أمكن أن يستند مايقبلهما إلى غير القابل فلم لايجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات، وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخرى فاما أن ينتهى إلى غير قابل للشدة و الضعف أو يتسلسل، و بعبارة اخرى لولم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة و الضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر. لايقال: اصل الميل من الطبيعة وأما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة. لانانقول: فلم لايجوز أن يكون كذلك فى الحركة، ثم ان وقعت المساعدة على انه لابد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هوالميل لم قلتم أنه كذلك فنقول: ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهى الوجود محسوس ومن المبين الواضح أن له مدخلا فى حركة الجسم فانا نحس بالميل فى الزق المنفوخ المسكن تحت الماء و فى الحجر المسكن فى الهواء و يعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الزق و نزول الحجر و لهذا عنون الفصل بالتنبيه. بل المراد أن يبين لم احتاجت الطبيعة فى تحريك الجسم الى الميل، وما الحكمة فى ذلك. فقد أشار اليه فى اول كلامه بقوله «وسبب احتياجه الى ذلك» و غاية توجيهه أن الطبيعة غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات و قابله للشدة والضعف و من قواعدهم المشهورة أن العلة لابد أن يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة فى غاية البعد عن الحركة لايمكن أن يصدرعنها الحركة بالذات فاقتضت أولا الميل وهو قار الذات قابل الشدة و الضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف و ناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فامكن أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما. م

(١) قوله «وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية» الميل محسوس فى حال الحركة و فى حال عدمها.

أما فى حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى الاسفل ولاقاه اليد فى مسافة حركته فلاشك

كما يجده من الحجر إذا سكّنه في الهواء. فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله « الجسم له في حال تحرّكه ميل » ولم يورد حجّة على وجوده لكونه محسوسا؛ بل أشار إلى كونه محسوسا بقوله « و يحسّ به الممانع » و أشار إلى كونه قابلا للشدّة و الضعف بقوله « ولن يتمكّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوّة الممانع. و أمّا بالرواية الأخرى فيكون قوله « و إن تمكّن من المنع » إشارة إلى وجوده و الإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة، وقوله « إلّا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنّه قابل للشدّة و الضعف.

قوله:

☆(وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه إبطالاً (كما بطال خ) الحرارة العرضيّة الّتي يستحيل إليها الماء للبرودة

---

أن الحجر يؤثر في اليد و ليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذلا معنى لملاقاة الحجر الا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد، وكذلك اذا وقع الحجر على شيء و كسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل، والى ذلك اشار بقوله « و يحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن، واليه اشار بقوله « وان تمكن من المنع » لان الميل اذا أحس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة، وأما الرواية الاولى لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة و أما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه، فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية، وقوله « الا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الاولى استثناء من قوله « ولن يتمكن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « و يحس به الممانع » وتقدير الكلام حينئذ أن الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه.

فان قلت: لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضا.

فنقول: من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار. م

المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول )☆

لمّا كان الميل هو السبب القريب [١] للحركة بوجه ما كان منقسما إلى أقسامها فمنه مايحدث من طباع المتحرّك و ينقسم إلى ماتحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه ، وإلى ماتحدثه النفس كميل النبات عند تبرّزه من الأرض و ميل الحيوان عند اندفاعه الإراديّ إلى جهة ، و منه مايحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ، وإنّما تختلف الأجسام في قبوله والإمتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتيّة وغيرها فالاختلاف الذاتيّ هو الّذي يكون بحسب قوّة الميل الطباعيّ وضعفها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعا من قبول القسريّ ، والأضعف أقلّ امتناعا . وماعدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة و ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعا إمّا لعدم تمكّن القاسر منه كالرملة الصغيرة ، أو لعدم تمكّنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتخلخله الّذي لأجله تتطرّق إليه الموانع بسهولة كالريشة ، أو لغير ذلك ، و لمّا كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع أن يتحرّك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لأنّ الحركة الواحدة تقتضى توجّهها إلى مقصد ما ويلزمه عدم التوجّه إلى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما

---

(١) قوله « ولما كان الميل هو السبب القريب » لاشك أنه يمتنع أن تتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة يقتضى توجها آخر فالحركات متنافية و تنافى المعلولات يستلزم تنافى العلل فحينئذ يمتنع أن يجتمع فى جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كلا منهما يقتضى اندفاع الجسم الى جهته و يلزم من ذلك توجهه إلى جهتين دفعة وهو محال .

ثم كأن قايلا يقول : الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلا قسريا الى جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعى الى جهة حركته الطبيعة فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .

أجاب : بان القاسر اذا قسر جسماً فما لم يصر الطبيعة مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر ، واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى و انعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسرى فى التناقص و الضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان تعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلخل السكون بين الحركتين الصاعدة و الهابطة ثم يحدث الطبيعى ضعيفا و يزداد قوته الى أن ينتهى الى موضعه الطبيعى .

فان قلت : سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لولم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية

التوجّه و عدمه إلى كلّ واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشيء شيئاً و عدمه معاً فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بلى كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان إحديهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان يمشى فإنّه يحسّ بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الّذى هو للإنسان بالذات فإذا طرء على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرىّ تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرىّ و بطل الطبيعيّ ، ثمّ تأخذ الموانع الخارجيّة والطبيعيّة معا في إفنائه قليلا قليلا و تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسرىّ في الانتقاص وقوّة الطبيعة في الازدياد إلى إن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرىّ فيبقى الجسم عديم الميل ثمّ تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها و يشتدّ الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة والميل القسرىّ قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيّات المتضادّة . وإذا تقرّر ذلك فنقول : قول الشيخ «وقد يكون من طباعه» إشارة إلى الميلين الطبيعىّ والنفسانىّ ، وقوله « وقد يحدث فيه من تأثير غيره» إشارة إلى القسرىّ ، وقوله « فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه» إشارة إلى امتناع اجتماع

---

فانها اذا وقعت فى آن لا يلزم سكون قطعاً .

فنقول : سيثبت هذا ببرهانه فى النمط السادس .

وقيل: لاشك أن الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا أخذ فى الضعف ينتفى نوع منه ويوجد آخر أضعف الى أن يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل الانواع صادرة من القاسر والطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا أنه قد يطلق على المعد التام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث الميل إعداداً ما يقال ان القاسر احدث فيه الميل، وأما انواع الميول الطبيعة فمن الطبيعية وذلك ظاهر . وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة و الميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة العرضية فى الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة ، وثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ . م

الميلين وإبطال القسرى للطبيعى وعوده عندزوال القسرى كما يشاهد في الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه ، وتمثل في ذلك بالماء و هوقوله « إبطال الحرارة العرضية الّتى يستحيل إليها الماء » لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كمالا يجتمع في الماء حرارة و برودة بل يكون أبداً متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه و تسمى حرارة و تارة أميل الى تلك و تسمى برودة و تارة متوسطة بينهما ولاتسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطبيعة المبردة ، كذلك هيهنا لايجتمع في الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر و تارة بالميل المنسوب إلى الطبع و تارة بعدمهما معاً و ذلك بحسب تفاعل الميل القسرى و الطبيعة ، وكماكان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الّذى تقتضيه و هوالبرودة حفظه، وعندوجودمايضاده كالحرارة إفنائه، وعندالخلو منهما إيجادالبرودة ، كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقالحيزه عندوجودالميل المنبعث عنهاحفظه ، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفنائه، وعند خلو الجسم عن الميل إيجادالميل الطبيعى . فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات الّتى توردفي هذا الموضع كمايقال لولا اجتماع الميلين (١) لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساوين

(١) قوله « كما يقال لولا اجتماع الميلين » احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد بوجهين .

الاول أن الحجرين المتساويين اذا رمى أحدهما قوى والاخير ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى لحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى فى الحجرين فيلزم أن يتحركا حركة متساوية .

و الجواب : ان المعاوق هومبدء الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان مبدء الميل هناك اكثر لا أن الميل اكثر ، و ايضا المعاوق الخارجى قائم و الميل فى احد الحجرين ضعيف فجازأن يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثانى اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين فلاشك أنذلك الحبل لايختلف وضعه ولا يتقدم ولا يتاخراصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا .

في الصعود، ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوّتين متساويتين ممتنعا .

قوله :

☆( وإنّما يكون الميل الطبيعيّ لامحالة نحوجهة يتوخّيها الطبع )☆

لمّا كانت الجهات بالطبع إمّا فوق وإمّا تحت فالميل الطبيعيّ إمّا يتوخّى الفوق وهوالخفة ، وإمّا يتوخّى السفل وهو الثقل وهما بسيطان ، وما تقتضيه النفوس النباتيّة و الحيوانيّة يكون كحركاتها و جهات حركاتها .

قوله :

☆( فإذا كان الجسم الطبيعيّ في حيّزه الطبيعيّ لم يكن له وهو فيه ميل (١) لأنّه لامحالة إنّما يميل بطبعه إليه لاعنه)☆

لمّا كان الميل الطبيعيّ إلى جهة إنّما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعيّ و هو حال غير طبيعيّ كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع فإنّ الواصل إلى المكان الطبيعيّ يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذن هو عديم الميل . و اعترض الفاضل الشارح على ذلك بأنّ الحجر إذا وضع اليد تحته و هو على الأرض فقد يحسّ ميله . وأجاب عنه بأنّه إنّما يكون في مكانه الطبيعيّ حين يكون في مركز العالم . والحقّ في ذلك أنّ المكان الطبيعيّ للأرض ليس هو مركز

---

و الجواب : أن عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل أصلا . م

(١) قوله «فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل» لان ذلك الميل اما أن يكون الى الحيز الطبيعي أو عنه . والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال ، والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهروباعنه بالطبع ، وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال : الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لوكان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم، وهذا هو جواب الشارح ، وجملة الكلام هيهنا أن المكان الطبيعي للارض ليس معناه أن يكون داخل الماء و الهواء فقط بل معناه أن يكون داخل الماء و الهواء بحيث ينطبق مركز ثقلة على مركز العالم ، ومركز الثقل مالو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر و لاشك أن بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء و الهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا . م

العالم الّذى هو نقطةٌ ما وإلّا فلاشيء من الأرض في المكان الطبيعىّ ، بل كونها في مكانها الطبيعىّ هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ، و الحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعىّ لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متّصلابها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاًمن مكانها .

قوله :

☼(وكلّما كان الميل الطبيعىّ أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرىّ وكانت (فكانت خ) الحركة بالميل القسرىّ[1] أفتر وأبطأ)☼

لمّا ذكر الميلين أعنى القسرىّ وغيره و بيّن امتناع اجتماعهما و بيّن حال الطبيعىّ منهما أرادأن يبيّن حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتىّ المذكور لبناء مايجيء من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسرىّ أفتر وأبطأ » إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كماقرّرناه .

☼(إشارة)☼

☼(الجسم الّذى لاميل فيه [لا] بالقوّة و لابالفعل لايقبل ميلاقسريّا يتحرّك به ، و بالجملة لايتحرّك قسراً وإلا فليتحرّك قسراً في زمان ما مسافةً ما ، وليتحرّك مثلا في تلك المسافة جسم آخرُ فيه ميلٌ ما وممانعة ، فتبيّن أنّه يحرّكها في زمان أطول . وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن (غيرخ) ذلك المحرّك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأوّل و عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذى ممانع فيه و غير ذى ممانع فيه متساويتى الأحوال في السرعة و البطء . وهذا محال)☼

يريد بيان أنّ الجسم القابل للحركة القسريّة لايخلو عن مبدء ميل ما بالطبع[2] .

---

(١) قوله « و كانت الحركة بالميل القسرى » قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذاكان بسبب الميل الطبيعى جامعه لامحالة لكن المراد مبدء الميل الطبيعى على ما قرره الشارح . م

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لايخلو عن مبدء ميل ما بالطبع »

و قبل الخوض فيه نقول : قد ذكرنا أنّ الحركة لابدّ لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحدّ معيّن من السرعة والبطء . فنقول هيهنا إذا اتّفق كلّ واحد من هذه الثلاثة و اختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسبٌ ما ، و بيانه بالتفصيل أنّ المتحرّك بالحدّ الواحد من السرعة و البطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل ، و قصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، والمتحرّك في المسافة الواحدة يقطعها بحدّ أسرع في زمان أقصر و بحدّ أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل ، و

---

قدم على الخوض فى بيان البرهان ابحاثا اربعة .

البحث الاول : كل حركة فلها ثلاثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطوء ، وكل حركتين متفقتين فى واحد من هذه الامور لو اختلفا فى الامر الثانى اختلفا فى الامر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين فى الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين فى الامر الثانى سواء كانت الحركتان من جسم واحد أو من جسمين فقوله «اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان» ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض ، والصواب اتفاق واحد و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان فمروض التناسب واجب متيقن فقد فى قوله «فقد يعرض» للتحقيق و هو كثير الوقوع فى كلام القوم ، و بيان ذلك أن الحركتين اذا اتفقتا فى واحد من تلك الاشياء و اختلفتا فى الباقيين فاما أن يكونا متفقتين فى السرعة والبطوء مختلفتين فى الباقيين و اما ان يكونا متفقتين فى المسافة و مختلفتين فى الباقيين او يكونا متفقتين فى الزمان دون الباقيين فان اتفقتا فى السرعة و البطوء و اختلفتا فى الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويله وزمان طويل و للاخرى مسافة قصيرة و زمان قصير فنسبة المسافة الطويله الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها أطول كانت مسافتها أطول وكلما كان أقصر كانت مسافتها اقصر ، وان اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى الباقيين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطاء كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هو انية احد المقدارين المتجانسين من الاخر ، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين فى كمية المسافه فاختلاف الحركتين فى الكمية و تناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هى الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هى الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل ، واذا اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مسافة قصيره لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة أسرع

المتحرّك في الزمان الواحد يقطع بحدّ أسرع مسافة أطول و بحدّ أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة ، و تبيّن من ذلك أنّ الطول في المسافة و القصر في الزمان بإزاء السرعة ومقابليهما بإزاء البطء .

و اعلم أنّه لايمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، و بسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأنّا بيّنا أنّ الحركة يمتنع أن توجد إلّا على حدّ ما منهما فهي مفردةً غير موجودة ومالا وجود له لايستدعي شيئاً أصلا ، و الحركة تنقسم إلى نفسانيّة و غير نفسانيّة ، و النفسانيّة تحدّد النفس حالها من السرعة و البطء المتخيّلين لها بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة والبطيئة ، وأمّا غير النفسانيّة ألّتي مبدؤها طبيعة واحدة أوقسر فتحتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذلاشعور ثمّة بالملائمة و غيرها فهي بحسب

---

كانت المسافة أطول قطعا و كمية الحركة المختلفة هى كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة . و قد ظهر من هيهنا أن طول المسافة و قصر الزمان بازاء السرعة ، وقصر المسافة و طول الزمان بازاء البطوء و قوله «المتحرك» فى الاقسام الثلثة اعم من أن يكون واحداً او متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ماأذا كانت الحركتان من الجسمين .

البحث الثانى : الحركة لايقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطوء لانها لاينفك عن السرعة و البطوء فهى منفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لاوجود له لايستدعى شيئا فى الخارج فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء .

و فيه نظر من جهتين : أما اولا فلانه لوصح ذلك يلزم أن لايقتضى شىء شيئا بحسب نفسه لان كل شىء يفرض فهو لايخلو عن أحد النقيضين أى النقيضين كانا . فهو منفرداعنهماغير موجود . بل كل شىء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم و ما لاوجود له لايستدعى شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين أو اللازم دخل فى اقتضاء الشىء ، وأما ثانيا فلان المراد بالافراد اما المهية لابشرط شىء فلانسلم أنها غير موجودة و اما المهية بشرط لاشىء فمسلم أنها ليست بموجودة لكن لايلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل فى اقتضاء الحركة .

و يمكن التفصى عن النظرين بان يقال : ليس المطلوب أن للسرعة والبطوء دخلا فى اقتضاء الزمان بل ان الحركة لاتقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطوء لابه فان الحركة لاتقتضى الزمان الا اذا وجدت فى الخارج و لاتوجد فى الخارج الا اذا كانت سريعة أو بطيئة و هذا القدر كاف فى تحرير البرهان .

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها و حالاً تتحدّد بها . ولا يتصوّر ذلك إلّا عند تعاوق بين المحرّك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأنّ الطبيعة لا يتصوّر فيها من حيث ذاتها تفاوة ، و القاسر إذا فرض على أتمّ ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت ، والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الّذي بسببه يتعيّن الميل وما يتبعة أعنى الحدّ المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إمّا خارج عن المتحرّك أو غير خارج يسمّونه المعاوق ، أمّا الّذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرّك فيه كالهواء والماء والرقّة و الغلظة ، و أمّا الّذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعيّة لأنّ ذات الشيء لا يمكن أن تقتضى شيئاً وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الّذي يعاوق القسريّة وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعيّ فإذن يلزم من ارتفاع هذين

---

البحث الثالث : اختلاف السرعة و البطوء فى الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل و الارادة حتى أن النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعه ، وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منها ميلها . واما ان كانت طبيعية أو قسرية فاختلاف الحركة سرعة و بطؤاً ليس من الطبيعة اذلا تفاوة فيها و لا شعور لها ، و لا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال لان المفروض تحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيقرر فى النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها ينافيه .

فنقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعور الا أن تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يمكن و لا يتصور أن يختلف اقتضاؤها ، وانما يكون اختلاف السرعة و البطوء فى الحركات الطبيعية و القسرية من المفارق لان الطبيعة و القاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول فى المكان الطبيعى او القسرى لكن لما كان المكان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول فى المكان الطبيعى أو القسرى فلولا معاوقة عنها لكانت الحركة واقعه لا فى زمان فلا يختلف بالسرعه و البطوء فلا حركه ، ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا أو خارجيا و المعاوق الداخلى يمتنع أن يوجد فى الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاوق الداخلى بل يستدل على المعاوق الخارجى ، و يستدل على المعاوق الداخلى باختلاف الحركة القسرية .

البحث الرابع : المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال ، قد ثبت أن الحركة لا توجد فى الخارج الا سريعة أو بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوق ولما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة و المعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة

المعاوقين أعني الخارجيّ والداخليّ ارتفاع السرعة و البطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدلّ الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجيّ فبيّنوا امتناع وجود الخلاء ، وتارة على وجوب وجود معاوق داخليّ فأثبتوا مبدء ميل طبيعيّ في الأجسام الّتي يجوز أن تتحرّك قسراً وهو مسئلتنا هذه .

و وجه الإستدلال في المسألتين أنّ اختلاف المعاوقة لمّا كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلّة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلّة في إحداهما بإزاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة الى المعاوقه الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ، و أيضا نسبة المعوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ أى على أن يكون القلة فى المسافة بازاء الكثرة فى المعاوقة و الكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تصور أن نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة و قصرها بازاء البطوء فيكون المقدمة الثالثه نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة أما اولا فلانه عكس تلك النسبة ، و اما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة و نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكرنا ، وأيضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان فى الكثرة و القلة على التساوى حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيره نسبة الحركة السريعة الى البطيئة و نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين فى المسافة فهذه ست مقدمات فى البحث .

و فى مقدمتى المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعني القلّة بإزاء القلّة والكثرة بإزاء الكثرة ، وإذا ثبت ذلك فلنفرض[1] متحرّكاً عديم المعاوقة يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما ، وآخر مع معاوقةٍ ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر ، وثالثاً مع معاوقة أقلّ من الأوّل على نسبة الزمانين فهو لامحالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلّا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضا محال لما مرّ . فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

واعترض على ذلك طائفة من المتأخّرين كالشيخ أبي البركات البغداديّ وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أنّ الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا

---

نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المعاوقة القصيرة . ومن الفضلاء من سمعته يقول : النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلاشك أن الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع فيه مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة : وعلى هذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف ، وهكذا ، وحينئذ فلا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل ، وكأن في المقدمة الثانية قدحا . م

(١) قوله «واذا ثبت ذلك فلنفرض» بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين ، طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل ، وطريقا يختص الميل

أما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما أن يكون حركته لافي زمان وهو محال ، أو يكون حركته في زمان . فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان أطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون أبطأ من الحركة لا مع المعاوقه وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان أيضا ويكون طول الزمان بازاء البطوء ، ولا شك أن بين الزمانين نسبة ، فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة أقل من الاولى على نسبة الزمانين أي يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لامحالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع أن كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة ، حتى ان المعاوقة كلما كان اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة ساعتين كان حركة قليل المعاوقة

فتجمعهما واجدة المعاوقة وتختصّ بأحدهما فاقدتها. فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال. إنّما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلّتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف مايجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران.

وأقول: الحركة بنفسها لايمكن أن تستدعي زمانا لأنّها لو وجدت لامع حدّ من السرعة و البطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أوفي ضعفه كانت لامحالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حدّ من السرعة و

---

أيضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقه كثير المعاوقه فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلف.

وقوله: «الاان يجعل حركة عديم المعاوقة» استثناء من. قوله: «ويلزم من ذلك الخلف» أي يلزم الخلف الا أن فرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة اقصر ولايلزم الخلف. فهذا البرهان لواقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية، ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة في الطبيعة و المقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا و رقيقا، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك ايضا.

واعترضوا: بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكون كذلك او لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان و بالمعاوقة قدراً آخر، وحينئذ لايلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الان ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعاوقة في ساعة و نصف ساعة فلا محذور.

و الجواب: ماثبت من أن الحركة لا يخلو من السرعة و البطوء و هما لايتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لامحالة، وقد زاد هيهنا ايضاحاً بان الحركة لو وجدت لامع السرعة و البطوء في زمان كانت في ذلك الزمان أسرع و في ضعفه أبطأ وكانت مع السرعة والبطوء. هذا خلف

واعلم أن هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة أو على اثبات المعاوقة الخارجية

والبطء حين فرضناه الامع حدّ منهما . هذا خلف . ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أنّ الجسم الّذي لامبدء ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرّك بالقسر ، و البرهان أنّه إن أمكن فليتحرّك مع عدم مبدء الميل الّذي هو المعاوق الداخليّ مسافةً مافي زمان و ليتحرّك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقةٌ مافظاهر أنّه يتحرّكها في زمان أطول، وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرّك مسافة أطول من المسافة الأُولى على نسبة زمانى ذى الميل الأوّل وعديم الميل لأنّ مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوىّ إلى الضعيف فيكون فى زمان مثل عديم الميل يتحرّك مثل مسافته لانّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

---

اتجه وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بماذكر ، وأما اورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز أن يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية ، وحينئذ يستدعى قدراً من الزمان، وقوى الميل يقتضى زمانها وزمان آخر بازاء الميل، و ضعيف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو امكن أن يتحرك بالقسر مالامبدء ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالى باطل ، بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر و جسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلابد أن يكون زمان حركته أطول ، ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع أن طول المسافة بازاء قلة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض أن المسافتين على نسبة الزمانين أى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول فلا محالة تقطع المسافة الا قصر فى الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان، مثلا لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعا و قوى الميل ذراعا فى ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون حركته فى ساعة واحدة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لامعه فلنافى هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحدة وزمانان و قوله « على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين » يشتمل على امرين احدهما أن الجسم الثالث يقطع مسافة أطول وهو بالدلالة ، والاخر أن تلك المسافة الطويله بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض ، و اما قوله «لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف » فاعلم : انه لا بدلنا

فيلزم الخلف، و أمّا المحال بسبب الزمان [١] فسنذكره من بعد . و اعترض الفاضل الشارح [٢] بعد دلك بأنّ نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ربّما لاتكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه. قلنا لعلّ القوّة المؤثرة إنّما تتحصّل عند اجتماع الأجزاء ولاتتوزّع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضا قال فإن دلّ ذلك على

ان نبين أولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها ، اما الاول فهو أنه تبين فى البحث الرابع أن نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة لان هذه النسبة عين تلك النسبة، والمعاوقة الكثيرة و القليلة هيهنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف .

واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو أنه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما منع امكان ذلك فقال : لاشك ان بين الزمانين نسبة ، والميل كلما كان أضعف كان مسافته اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى مالا يتناهى وجد فى مراتب الضعف مايقتضى مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا .

وقد عرفت ان التمسك ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف بل بالضعف . على انه لاحاجة فى اتمام البرهان اليه اصلا لانه كما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتين ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة فلاشك أن زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل ، وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين، وانما غير الفرض الذى فى طريق الاولى الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة مافى الكتاب وغفل الامام عنه حتى أورد الاعتراض عليه . و وجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته فى زمان قوى كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة م

(١) قوله « واما المحال بسبب الزمان » وهو وقوع الحركة فى الان فنذكره من بعد .

فان قلت : قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر و هيهنا يقول سنذكره من بعد و بينهما مخالفة .

فنقول : قوله سنذكره اشارة الى التذكير الاتى الذى هو يذكر ما مر فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « واعترض الفاضل الشارح » منع الامام أولا الملازمة القائلة: لوكان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدء ميل كانت مع العائق كهى لامعه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل

احتياج الحركة القسريّة إلى معاوق فقد دلّ أيضا على احتياج الطبيعة إليه،وأعاد ما ذكروه بعينه ، ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعيّة مبدءان لميلين متخالفين يعوق كلّ واحد منهما الآخر ، ثم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسريّة ، ثمّ قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاوق لأنّه مستمرّ الوجود في الجميع و ألزم منه محالات .

والجواب عن الأوّل أنّ من القوى الجسمانيّ ما يحلّ في موادّها و ينقسم بانقسام الجملة كالقوّة الحيوانيّة فانّ الجزء و الكلّ فيها وهي كالصور والطبائع، و منها مايحلّ في جملة منها ولاينقسم بانقسام الجملة كالقوّة الحيوانيّة فإنّ الجزء من الحيوان لايكون حيوانا ، ومانحن فيه من الصنف الأوّل،والإعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غيروارد لأنّه بسبب مانع خارجيّ وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجيّة .

وعن الثاني أنّا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعيّة أيضاً إلى معاوق ولم يلزم من

---

واعترض بعد ذلك و منع استحالة اللازم ، و إنما يكون محالا لوكان الميل كلما يضعف يبقى أثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز أن ينتهى فيمراتب الضعف إلى حيث لايبقى له اثر معاوقة حتى تكون الحركة مع العائق كهي لامعه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت فى نقرالحجر ولا تأثير أصلا لقطرة من الماء فى النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر مايلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر فى الكسر .

لايقال : القوة الحالة فى الجسم لابد أن ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه إن كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وإن لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء إن لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف ، وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعودالكلام المذكور .

لانا نقول : حصة كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء ، واماعندالإنفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر إلى حد لايبقى حصة مؤثرة من القوة فلايمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أى نسبة يراد ، و عندى : أن ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو أشعر بمحذور و ذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرر ذلك الكلام فان قوةالحاصلة المؤثرة عنداجتماع اجزاء تلك القوة المفروضة أولا و محلها هوالجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع إلى الاولولا

الحجّة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتّة بل هو محال في الطبيعة كما مرّ فهو هناك من خارجه فإذن معاوقة القوام كافية هناك ، وأمّا في القسريّة فلا لأنّ الحجّة بعينها قائمة مع فرض التساوى في القوام . وأمّا الفلكيّات فلا يلزمها ذلك لما بيّنا من الفرق .

☆(تذكير)☆

☆(يجب أن تتذكّر هيهنا أنّه ليس زمان لاينقسم حتّى يجوز أن تقع فيه حركة مالاميل له ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى ميل ) ☆

لو كان زمان لاينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة إلى الخطّ ، و حينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذى الميل في الزمان المنقسم لما تمّت هذا الحجّة لأنّها مبنيّة على التناسب .

☆(وهمٌ وتنبيه)☆ (١)

☆( ولعلّك تقول إنّ الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولاشكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتّفق له في ابتداء حدوثه من محدثه أو اتّفق له من أسباب خارجة لايتعرّى من تعاورها إيّاه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

---

محذور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، و أما قوله «والزم منه محالات » فالمراد منه أحد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، وللميل العائق عنها وذلك محال ، وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال من الفلك وهو شرط للحركة الفلكية و جواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال .

و أجاب الشارح بان الكلام فى القوة المنقسمة بانقسام محلها و المفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر و غيره لابد أن يكون مؤثرة و الا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات فى الملاء المتشابه ، و المراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر . م

(١) قوله «وهم وتنبيه» تقرير الوهم انا لانسلم أن لزوم الشكل و الوضع أو الموضع

لكلّ مدرة أن يصير مكانها مختصّا بطباعها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثمّ لاتنفكّ مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعيّ جزئي يختصّ بها لا استحقاقاً مطلقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا [وإن لم يكن طبيعيّا لاينفكّ عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقا ] و كذلك الكلام في الشكل لكنّك يجب أن تعلم أوّلاً أنّ كلّ شيء فقد يمكن فرضه مبرّءاً عن اللواحق الغريبة الغير المقوّمة لماهيّته أووجوده . فافرض كلّ جسم كذلك و انظر هل يلزمه وضع وشكل ، و أمّا المحدث فإنّه لن يخصّ ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان إلّا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة ، أولداع مخصّص ، أو اتّفاق فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك ، و إن كان لداع غريب غير الإستحقاق فهوأحد اللواحق الغرالمقوّمة و قد نفضناها (رفضناها،خ) عن الجسم ، وإن كان اتّفاقا فالإتّفاق لاحق غريب ، وستعلم أنّ الإتّفاق يستند إلى أسباب غريبة )☆

قدس بيان أنّ الجسم يقتضى بالطبع موضعا و شكلا معيّنا ، و هذا الوهم تشكيك في ذلك ، وإنّما أخّره إلى هذا الموضع لأنّه لمّا ذكر استيجاب الجسم للموضع و الشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعيّة معاً فذكر الميل بعقبه ، ثمّ لمّا فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأوّل .

و تقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال : ليس يجب أن يكون ذات كلّ جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل ، والوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور ، و إنّما قال «موضع أووضع» ليكون الحكم كلّيا ولم يورد مع

للجسم بحسب استحقاق طبيعى ، و لم لا يجوز أن يكون بتخصيص محدث الاجسام أو غيره من أسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز أن يكون لجزء من الجسم مكان أو شكل اتفاقا لا بحسب طبعه جاز أن يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن المدرة إذا انفصلت من الارض حصلت فى بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك ، و أما قوله «صار اولى به» فلا دخل له فى السؤال بل جواب السؤال مقدر و هو أن يقال : لو كان حصول الموضع أو الوضع أو الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا بسبب ناقل و ليس كذلك . اجاب : بانه اذا حصل للجسم صار أولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل ، و إنما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينتظم فى بعض الاجسام فناقضه فى

الشكل لفظة أو لأنّه يعمّ الأجسام كلّها، قال: و ذلك لأنّ من الجائز أن يخصّص محدثُ الأجسام كلّ جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع و شكل على سبيل الإتّفاق، أو لأجل أسباب خارجة اتّفاقيّة لا يتعرّى الجسم عنها كإرادة المحدث، أو مصلحة ذلك الجسم، أو ترتيب و نظام للأجسام كلّها ثمّ صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مرّ في المنطق، ثمّ لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلّا بسبب ناقل عمّا كان عليه إلى موضع أو شكل خصّصه الناقل به، وذلك كما يعرض لكلّ مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئيّ مختصّاً بطباعها دون مكان مدرة أُخرى بسبب غير ذاتها و هو ما يوجب انفصاله عن الأرض و حصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لأنّها لو لم تكن قابلة للمفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض. ثمّ إنّ تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفكّ عن مكان طبيعيّ جزئيّ يختصّ بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكلّ جسم طبيعيّاً فهو غير منفكّ عنه لا بحسب الإستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الأُمور المذكورة و كذلك الشكل. فهذا تقرير الوهم.

و التنبيه على الجواب بأنّ كلّ شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كلّ ما يلحقه من خارج بحسب ماهيّته ووجوده فافرض كلّ جسم كذلك و انظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معيّن و شكل معيّن و يلزمك أن تحكم بأنّه لذاته يقتضيهما، و إنّما قال «كلّ جسم» ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلّيّاً مناقضاً للتشكّك، و لمّا قال كلّ جسم لم يذكر الموضع و اقتصر على الوضع لأنّ الموضع يختلف باختلاف الأجسام وليس ممّا يلزمه لجسميّته، ثمّ قال «و أمّا المحدث» فقد خصّه بالذكر

---

الجواب، و اما قوله «فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام» فيه نظر: لانه ان أراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان أيضا باختلاف الاجسام وليسا لازمان الجسمية كما تقدم، وإن أراد الموضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل و الوضع المطلقتين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية، و الإتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمة أو أكثرية سميت أسبابا ذاتية و إن كانت أقلية سميت اتفاقيه. م

لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر فإنّه لن يخصّ الجسم بمكان دون مكان إلّا لترجيح يرجع إمّا إلى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها من طبعه ، و إمّا إلى المحدث كداع مخصّص ، وإمّا إلى غيرهما كاتّفاق ، والاوّل هو المطلوب ، والثاني والثالث من اللواحق الغريبة الّتي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الإتفاق ليس على مايظنّ أنّه لايستند إلى سبب بل [هو] الّذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولايتفطّن له فينسب إلى الإتّفاق .. و ستعلم أنّ كلّ ممكن فله سبب

☆( إشارة) ☆

☆(الجسم إذا و جد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانيّة و لعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه إلّا لمانع ، و إذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع أمكن الإنتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ) ☆

أحوال الجسم [(١)] لاتخلو إمّا أن تجب بحسب طبعه أولا تجب بل تمكن و الواجبة بحسب طبعه لاتمكن أن تتبدّل و تزول ، و غير الواجبة إنّما تحصل للجسم بحسب علل فاعليّة تقتضيها و تلك الأحوال قابلة للتبديل و الزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر إلى عللها مادامت مانعة عن التبديل والزوال فإذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن

(١) قوله « أحوال الجسم » حال الجسم إما أن يكون له بحسب طبعه : أو بحسب غيره ، فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلايمكن أن تتبدل أصلا ، وإن كانت واجبة له بحسب الغير فهى بالنظر إلى الغير ممتنعة التبدل و بالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال ، والموضع و الوضع اذا كانا من قبيل القسم الثانى أمكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن أن يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية ، و قد ثبت بالحجة المذكورة أن كلما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدء ميل طبيعى فيكون فى الجسم ميل طبيعى فيكون فى الجسم ميل ، وانما يشترط فى الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثانى ، أما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكى مستحق للجسم العنصرى باعتبار طبعه لاواجب والا لامتنع خروجه عنه ، و أما الوضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الاشارة اوجزء المقولة فهو واجب ، وان كانت بمعنى المقوله فهو غير واجب .

وفيه نظر : لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز أن يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز أن يمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره .م

أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجّة المذكورة. و أعلم أنّ حصول كلّيات الاجسام في مواضعها الطبيعيّة واجبة لعلل تقتضيها الأصول [١] فانتقالها عنها غير ممكن، و أمّا جزئيّات العناصر فحصولها في أماكنها الجزئيّة غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا، والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن. و هذا أصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه

☆(إشارة)☆

☆(الجسم المحدّد للجهات ليس بعض أجزائه الّتي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها، فهي لعلّة، والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب و ذلك بحسب مايجوز فيها من تبدّل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير)☆

يريد إثبات مبدء ميل مستدير [٢] لمحدّد الجهات. فقال «ليس بعض أجزائه الّتى تفرض» لأنّه قد عرّض فيما مضى بما يدلّ على امتناع أن يكون لمحدّد الجهات أجزاء بالفعل، وقال «أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة» ليعلم أنّ الوضع الّذى هو ممكن له هو بالهيئة الّتى تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه و هو محاذاتها له، و الحجّة أنّ هذا الوضع إنّما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب

(١) قوله «حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول» و المراد بالاصول العقول المفارقة.

فان قلت: لما كان وجوب حصولها بحسب العلل أمكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها و بين الجزئيات.

فنقول: انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لايتحقق أصلا، و أما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل واقع، و الفرق بينهما حاصل. وقيل: المراد الاصول الحكمية وذلك أن خروج العنصر إلى مكان آخر اما أن يكون إلى مكان طبيعى فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محال، و إما أن يكون الى مكان قسرى و هو أيضا محال إذلا قاسر هناك. م

(٢) قوله «يريد اثبات مبدء ميل مستدير» المطلوب أن فى محدد الجهات مبدء ميل مستدير، لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبعه، أما أولا فلان وضع جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هى حال له بالغير، وكأن ذكر المحاذاة مع الوضع فى كلام

بحسب طباعه فهي لعلّة لما مضى ، والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم . واعلم أنّ وجود مبده ميل مستدير في جرم بسيط يدلّ على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه و لا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلّا ذو ميل مستقيم أو مركّب يمتنع وجوده عند المحدّد ، ووجود مبده الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلّا أنّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع وسيشير إليه في موضع أليق به ،

و الفاضل الشارح [1] أورد هيهنا حجّة من نفسه وهي أنّ محدّد الجهات بسيط لأنّ المركّب يصحّ عليه الانحلال ، وتنعكس هذه القضيّة إلى قولنا و ما لا يصحّ عليه الانحلال فليس بمركّب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الانحلال ، ثمّ أضاف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهيّة ، ثمّ قال وكلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

---

الشيخ اشارة الى هذا التوجيه ، و أما ثانياً : فلان بعض أجزائه ليس باولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبده ميل لما تقرر في الدرس السابق ، لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبده ميل مستدير ، ثم لما ثبت أن في المحدد مبده ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبده الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوماً لان العائق فيها اما عائق طبيعي أو خارجي و كلاهما معدومان ، اما العائق الطبيعي فلاستحالة أن تقتضي الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، وأما الخارجي فلان العايق الخارجي إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة ، وأما الجسم المتحرك فلان حركته اما أن يكون حركة مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما محالان على المحدد ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة ، هكذا سمعت هذا الوضع :

وفيه من النظر ما لا يخفى . على أنه لا يلزم من وجود مبده الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملايمة . م

(١) قوله « والفاضل الشارح » إعلم أن الامام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبحاث .

الاول ، في امكان الحركة المستديرة للمحدد ، ومحصل كلامه في بيانه ان بعض أجزائه المفروضة

ثمّ اعترض على ذلك بأنّ الإمكان إمّا أن يكون بحسب ذات الشيء فقط ، وإمّا أن يكون بحسب حصول الاستعداد التامّ ، والأوّل لايوجب وجود الميل المستدير لأنّ إمكان احتراق القطن لايقتضي حصول سبب الاحتراق فيه ، والثاني غير معلوم لأنّ العلم به يتوقّف على العلم بأنّ فيه مبدء ميل مستدير ،

و اعترض أيضا بأنّ العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرّك على الاستدارة ،

و اعترض أيضاً بأنّ الأجزاء الّتي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء الّتي لا يدور عليها ممّا لايتناهى فلو لزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحركات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها ، وأورد اعتراضات أُخر بعضها في حكم المكرّر و بعضها ينحلّ بما يتحقّق من الأُصول المذكورة .

---

محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء أولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن لها لساير الاجزاء ولايمكن حصولها لساير الاجزاء إلا بالحركة المستديرة فقد أمكن على محدد الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لاينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض الالجواز الانتقال على المحددلا الانتقال بالاستدارة ولاحاجة له في برهانه الى ذلك فانه لماصح انتقاله كان فيه مبدء ميل لا يستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لساير الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان الاول فلامطابقة بينهما .

فان قيل : زوال الوضع لايجب ان يكون بحركته ، وحصول الوضع لساير الاجزاء لابدأن يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضعه مع مايمتنع حركته باستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما أن يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثاني محال لان مافيه مبدء الميل مستقيم يمتنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يجيء بيانه .

فنقول : مافيه مبدء ميل مستقيم يمتنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لامطلقا ، وكفى في جواز تبدل أوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة واوقسرا .

والثاني : وجود الميل فيه لما ثبت أن مالاميل فيه لايقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالفعل ، ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ماقرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لاعائق فيه من قبول الحركة لانه بسيط : ومتى وجدت القوة المحركة بلاعائق وجب الحركة

و أقول في الجواب عن الأوّل : إنّ الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لأنّ مع ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسريّ المقتضي لوجود الميل الطبع ،

و عن الثاني أنّ العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لمانع ذاتيّ غير غريب و هو وجود الميل المستقيم فيها ، ولمّا كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتيّ من الحركة المستديرة ، وانّما انحصر الموانع في هذين لأنّ الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان و واحد مستدير ،

و عن الثالث أنّ اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأن يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصّص عائد إلى محرّكه إذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ، و لمّا وجده متحرّكا على وضع ما

ولا يستراب في انه لايدل الاعلى عدم العائق الطبيعي ، فلايتم الاىما ذكره الشارح .

واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان : الامكان بحسب ذاته ، والامكان الذى هو الاستعداد التام ، ولايحصل الاعند حصول جميع الشرائط وارتفاع الموانع ، فان اريد بقوله : الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو ممنوع لكن لايلزم منه وجود مبدء الميل فيه فان امكان احتراق القطن لايلزم وجود المحرق ، وان اريد الامكان الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدء ميل مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور .

وفيه نظر : لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لايتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ، ومبدء الميل علة فاعلية للحركة . على أنه لاحاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى أن يقال : لواريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة .

وأما قوله « واورد اعتراضات اخر » فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت فى المهية صح على كل منها مايصح على الاخر وهو أن الجزئين وإن تساويا فى المهية الا أنه يحتمل ان تكون شخصية أحدهما شرطا لذلك و شخصية الاخر مانعة عنه ، وقدمر مثل هذا فى النمط الاول .

والذى ينحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله «لما ثبت وجود الميل فى الجزء كذلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة» بان قال : قبول الحركة القسرية لايدل الاعلى ميل عائق عن الحركة والميل العايق عن الحركة لايلزم أن يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة فى الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضيا للحركة .

والجواب عن اعتراضا لاول بان المراد الامكان الذاتي وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان

حكم بجود ذلك المخصّص بالإجمال، وحكم بأنّ ذلك المخصّص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الإستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد.

*(تنبيهٌ)*

*(وأنت تعلم أنّ هذا التبدّل الممكن ليس [يجب أن] يكون بحسب تبدّل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إمّا إلى شيء من خارج وإمّا إلى شيء من داخل، و إذا كان ذلك الجسم أوّلاً ليس ممّا تتحدّد جهته ووضعه بمحدّد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل)*

معناه ما ذكرناه مراراً وهو أنّ الوضع ا تبدّل بأيّ معنى هو

*(تنبيه)*

*(وأنت تعلم أن تبدّل النسبة عند المتحرّك[1] قد يكون للساكن وللمتحرّك

---

فرض التحريك القسرى، وحيئنذ يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية.

وعن الاعتراض الثانى بان العناصر ليس فيها مبدء الميل المستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لاميل مستقيم فيه فلامانع فيه.

و كأن سائلا يقول: الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة، و أما أن كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع ولا يلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة.

فاجاب: بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم أو مستدير، لانحصار الحركات فى الثلاثة، وعلى هذا ينحصر المانع فى واحد وهو الميل المستقيم:

فان قلت. المانع البسيط ينحصر فى الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما يمتنع لاجل الميل المستقيم لالاجل المستدير فيكون المانع فى الحقيقة واحدا.

وحاصل الجواب أن الحركة القسرية لاتقتضى الاميلا طبيعياً، لكن هذا الميل فى العناصر ميل مستقيم لا مستدير، وأما فى المحدد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم. فاندفع النقض.

وعن الاعتراض الثالث: بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية، وأن فيه مبدء ميول غير متناهية ولايلزم منه تحريكه بحركات غيرمتناهية بالفعل لجواز أن يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عايد الى محركه.

و لقائل أن يقول: لوجاز هذا فليجز أن يتحرك المحدد حركة مستديرة فيكون فيه ميل مستدير ولايتحرك أصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه م

(١) قوله «وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك» كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته

فيجب أن يكون عند ساكن )☆

تبدّل نسبة محدّد الجهات يكون عند المتحرّك كفلك من الأفلاك المتحرّكه تحته على تقدير كون محدّد الجهات ساكنا على الإطلاق ، و كذلك على تقدير كونه متحرّكا ولكن لا على الإطلاق بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز ، و أمّا إذا توافقا في الجميع فلا ، ويكون عند الساكن كالأرض على تقدير كون محدّد الجهات متحرّكا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتّة ، و لمّا ثبت إمكان تحرّك محدّد الجهات فإذن تبدّل نسبته لا يجب عند متحرّك على الإطلاق بل بحسب شرط ما ، ويجب عند ساكن على الإطلاق .

☆( إشارة )☆

☆(الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكوّن عنه مكانٌ ، وبعده مكان لا ستحقاق كلّ جسم مكانا [خاصّاً] بحسبه ، ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما إلى المكان الّذى له بحسبها ، وإن كان في المكان الّذى له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه ، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم ، فكلّ كائن وفاسد ففيه [مبدء] ميل مستقيم )☆

أقول : يريد أنّ كلّ مايجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدء ميل مستقيم ، و الكون و الفساد هما حدوث صورة وزوال اُخرى عند تبدّل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ، وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيّات العناصر . و تقرير المطلوب أنّ الجسم القابل للكون و الفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر ، وكلّ نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصّاً بحسب طبيعته النوعيّة على مامرّ ، و

---

الى غيره ، و بذلك لايحس بالحركه ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك اما أن ينسب الى الساكن أو الى المتحرك ، فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقاً بل بشرط الاختلاف فى الحركة أوفى المنطقة . هذا هو حاصل الكلام فى هذا المقام . م

يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً ، و على هذه المسئلة بناء هذا المطلوب ، وهي في الأجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة[1] فإنّ الميل البسيط يكون إمّا نحو المكان الطبيعيّ أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي ، و أمّا على الوجه الكلّي فبيان هذه المسئلة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لاتقتضى من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً ، و الشيخ عرّض بذلك في قوله «لاستحقاق كلّ جسم مكاناً خاصّاً بحسبه ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر » و نعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لايخلو إمّا أن يكون بحسب الصورة الثانية الّتي هي الكائنة في مكان غريب أولا يكون بل يكون في مكانها الطبيعيّ ، و على التقدير الأوّل يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما إلى مكانه الطبيعيّ ، و على التقدير الثاني يلزم أنّه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الّذي مكانه هذا المكان ، وأنّه قد زحمه وغلبه ، و أخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتّى حصل هو في مكانه هذا . فإذن الجسم المتمكّن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ، ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم و إلّا فكيف يخرجه عنه ، و إنّما قال « فجوهر متمكّن هذا المكان قابل للنقل » و لم يقل فهذا المتمكّن لأنّ هذا المتمكّن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره ونوعه . فقد بان أنّ كلّ كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

---

(١) قوله « وهو في الاجسام المقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة في بعضها ميل حصول وضع وهو ملازم لمكانه ، وفي بعضها ميل صاعد، وفي بعضها هابط ، والميلان لايتوجهان إلى مكان واحد بل إلى مكانين فنجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو أن الطبايع المختلفة لاتقتضي من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر ، لجواز اشتراك الاشياء المختلفة في لازم واحد ،

اذا تقرر هذا فنقول : الكون اما أن يكون في مكان غريب ، أو في مكان طبيعي فان كان في مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة ، وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه و اخرجه من مكانه ، والخروج من المكان يكون لحركة مستقيمة ، والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو أيضاً قابل للحركة المستقيمة .

☼( وهمٌ وتنبيهٌ )☼

☼(فإن تشكّكت و قلت يكون ذلك المتكوّن (المستكون خ) لصق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون فقد أو جبت لنوعيّته أن يقع خارج مكانه فإنّ اللصيق ليس هو المكان بل الجار )☼

الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كلّ كائن فاسد و ذلك ليس بواجب لأنّ التكوّن يمكن أن يقع على وجه لايحتاج فيه إلى الانتقال و هو أن يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه ملاصقا للنوع الّذى صار منه بعد تكوّنه ، كالجزء من الماء المماسّ لسطح الهواء فإنّه إذا صار هواء صار متّصلا بالهواء فلايحتاج إلى أن ينتقل .

والتنبيه على الحقّ بأن يقال : اللاصق هو الّذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فإذن انتقاله إليه واجب و يتحقّق ذلك بأن يقال مكان الملصوق إمّا طبعيّ للكائن أو غير طبيعىّ للكائن . و القسمة متردّدة ، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد .

☼( إشارة )☼

☼(الجسم الّذى في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأنّ الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجّهاً إلى شيء وصرفا منه ، و قد بان أيضاً أنّ المحدّد للجهات لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعىّ فلاميل مستقيم فيه فهو ممّا وجوده عن صانعه

---

وأما قوله « فان تشككت » فهو معارضة : وتقريرها أن الجسم الكائن لايجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقا بالنوع الذى يفسد اليه فاذن كان اتصل به من غير انتقال .

والجواب : أن المجاور للمكان الطبيعى غير المكان الطبيعى فيلزمه الانتقال ، والامام وجه الشك على المنفصلة القايلة إن حصول الصورة اما أن يكون فى مكانها الطبيعى ، أولايكون فى مكانها الطبيعى ، بان يقال ليس كذلك بل فى موضع ملاصق لمكانه الطبيعى .

وأنت خبير : بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفى والاثبات ، وكأن الشارح أشار إلى ذلك بقوله « والقسمة مترددة » واعلم أن هذا الدليل إنما يجرى فى الاجسام التى لها مكان ، وأما الجسم الذى لامكان له كالمحدد فلايجرى فيه . على أن المقصود منه إثبات أنه ليس بكاين فاسد نعم يمكن ان يستدل به على أن ساير الافلاك ليست بكائنة ولافاسدة إذا ثبت أن ليس فيها ميل مستقيم . م

بالإبداع ليس ممّا يتكوّن عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكوّن عنه؛ بل إن كان له كون و فساد فعن عدم و إليه، ولهذا فإنّه لاينخرق ولاينمى ولايستحيل استحالة تؤثّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّى إلى فساده) ✲

أقول: هذه الإشارة مشتملة على مسئلتين: إحديهما كلّية، والثانيّة جزئيّة.

فالأُولى أنّ الجسم البسيط [1] يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم، و برهانه مامضى، وهو أنّ الطبيعة الواحدة لاتقتضى أمرين مختلفين، وعبّر عنه بعبارة أخصّ بهذا الموضع و هو قوله «لأنّ الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجّهاً إلى شيء» أى بالحركة المستقيمة «وصرفا عنه» أي بالمستديرة. و عليه سؤال مشهور [2] و هو أنّ الجسم الّذى في طباعه، ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لايجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلا مستديرا عند الحالة الأُخرى، و ذلك لأنّ الطبيعة الواحدة إنّما لاتقتضى أمرين بانفرادها أمّا بحسب اعتبارين فقد يقتضى. والجواب عنه أنّ اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعيّ

(١) قوله «الجسم البسيط» اى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع أن يقتضى ميلا مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود الميل المستدير أوفى غير حاله لما تقرر أن الطبيعة الواحدة لايجوز أن تقتضى أمرين مختلفين، واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة : ومن المحال أن يكون الشيء مصرفا بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع م

(٢) قوله «غليه سؤال مشهور» يمكن أن يود على دليل الشيخ بأن يقال: المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع إنما يلزم لواجتمع الميلان فى الجسم فى حالة واحدة ولو اقتضى ميلا مستقيما فى حالة وميلا مستديرا فى اخرى فلايلزم المحذور.

ويمكن أن يورد على دليل الشارح و يقال: الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى أمرين مختلفين بانفرادها، واما بشرطين فربما تقتضى كما أن الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه لم لايجوز أن يقتضى ميلا مستقيما فى حالة ومستديرا فى اخرى.

واجاب: عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل بانه لواقتضى جسم واحد ميلا مستديرا فى احدى الحالتين وميلا مستقيماً فى الاخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة و ذلك غير جايز فالايراد لم يبق الا على دليله.

فقط . فإن كان غير حاصل فذلك الإستدعاء يستلزم حركة تحصله ، و إن كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكوناً ، ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً ، و أمّا اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكّاً عن صاحبه ، و قد يوجد معه ، وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعيّ يطلبه المتحرّك على الإستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعيّ يطلبه المتحرّك على الإستدارة ، ولذلك اُسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الاُخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأمّا المسئلة الجزئيّة فهي أنّ محدّد الجهات لاميل مستقيم فيه ، و ذلك لوجهين

---

وتقرير جوابه : أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى ، وأما اقتضا الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى .

أما أولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول فى المكان اذ قد ينفك الحصول فى المكان عنه فى محدد الجهات ، وبالعكس فى العناصر ، وقد يجتمعان معا كما فى ساير الافلاك .

وأما ثانياً فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان ، والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع ، والمكان يمكن أن يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لايجوز أن يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض أن يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع ، فالحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة والمستديرة إلى الطبيعة بل إلى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير المبدأين .

وأقول : السؤال بالحقيقة منع ، ونقض ، أما المنع : بان يقال لانسلم أن الطبيعة الواحدة لايجوز أن تقتضى أمرين مختلفين ، وانما لايجوز لو كان اقتضاءها بانفرادها ، أما اذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضائها أمرين ممنوع لابد له من بيان : وأما النقض فبالحركة والسكون فلان الطبيعة الواحدة تقتضيهما فى حالتين وهما أمران مختلفان ، وايضا اذا لم يستند الميل المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف و التوجه بالطبع : فيبطل الدليلان بالكلية .

لايقال : نحن لانقيد الدليل بالطبع بل نقول : الميل المستقيم توجه نحو جهة ، والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ، ويمتنع أن يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد متوجهاً الى جهة و منصرفا عنها .

لانا نقول : اما أن يقيد التوجه والانصراف بالطبع ، أولا ، فان قيد لم يزل الاشكال ، والا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة ، والعجلة . م

أحدهما أنّ فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم[١] ، و الثاني أنّه لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعيّ ، ولفظة أيضاً في قوله « وقد بان أيضاً » تدلّ على أنّ الاُستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرّع على هذه المسئلة عدّة مسائل : الاُولى أنّ ايجاد محدّد الجهات من موجده إنّما يكون على سبيل الإبداع أى لاعن شيء ، لاعلى سبيل التكوين عن شيء .

والثانية أنّه لايفسد إلى شيء آخر يتكوّن عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ، ثمّ قال « بل إن كان له كون و فساد فمن عدم و إليه » والفائدة فيه أنّ الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم[٢] على الحدوث و الفناء أيضاً أى على الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود و بعده فبيّن الشيخ أنّه لايمنع في هذا الموضع إطلاق الكون و الفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على إطلاقهما بالمعنى الأوّل .

الثالثة أنّه لا يجوز الخرق و الالتئام عليه و ذلك لأنّهما يستدعيان حركة الأجزاء على الإستقامة، وأشار إلى ذلك بقوله « ولهذا لاينخرق » وأشار بلفظة هذا إلى

(١) قوله « وذلك اوجهين ، أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم » أقول : اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور ، وانما أوقعه فى هذه الورطة لفظة « أيضا » حيث تخيل بها أنه استدلال ثان وليس كذلك . والشيخ يريد أن يثبت أحكام المحدد لساير الافلاك، وكونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت أن ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت أن لا ميل مستقيم فيها كما أن المحدد لما تقرر أن لايفارق موضعه تقرر أن لاميل مستقيم فيه .

فقوله « أيضا » اشارة إلى ذلك ، و الامام أيضا تخيل أن اثبات الميل المستدير فى المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لايدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة . م

(٢) قوله « أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك لاسم » يطلقان على معنيين على حدوث صورة ، وزوال صورة اخرى ، وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثانى فان المحدد كائن بمعنى أنه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولايمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات . م

قوله «لاميل مستقيم فيه» لاإلى قوله «لايتكوّن ولايفسد» فإنّ امتناع الخرق لايتعلّق بامتناع الكون والفساد (١) من حيث الاصطلاح .

الرابعة أنّه لاتجوز عليه الحركة الكميّة لأنّها لا توجد إلّا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة ، و أشار إلى ذلك بقوله « ولاينمى» فإنّ النماء هو الازدياد الطبيعىّ للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوّة فيه . والذبول ضدّه . و كذلك التخلخل و التكاثف فإنّهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخليته عن بعضه .

الخامسة أنّه لاتجوز عليه الحركة الكيفيّة ، وأشار إليه بقوله «ولايستحيل» ثم قيّده بقوله « استحالة تؤثّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّى إلى فساده » و كون الهواء منه لا لأنّ سائر الاستحالات جائزة عليه بل لأنّ امتناع سائر الاستحالات لايتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك و أعرض عمّا يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنّه داخل في كلامه بالعرض . و الغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أنّ محدّد الجهات لايجوز عليه من أصناف الحركات إلّا الحركة الوضعيّة ، و يتبيّن من ذلك أيضا أنّ الحركة الأينيّة المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر (٢)

(١) قوله « فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد » قال الامام : ظاهر الكلام هيهنا مشعر بان يكون قوله « لهذا » اشارة الى امتناع الكون والفساد ، ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال و إذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التى كانت و يتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون و الفساد ، و كذلك النمو لما كان بحسب نفوذ أجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله ذلك ، و كذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر . فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد ، وأشار الشارح بقوله « لا يتعلق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح » الى أن هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح فى الكون و الفساد على حدوث الصورة النوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا و زوالها ، فقوله « لهذا » اشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون و الفساد . م

(٢) قوله « ان الحركة الاينية المستقيمة أقدم من الحركة فى الجوهر » أى بالطبع لانه تبين أن الحركة فى الجوهر . وهى له للكون والفساد ، أو الخرق والالتيام . يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة فى الجوهر ولاعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما بالطبع لان التقدم الطبعى هو أن يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفائه

الّذي هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعيّة ، والخرق والإلتيام بحسب الصور الجسميّة عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة في الكم ، والحركة في الكيف .لأنّ امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كلّ واحدة من تلك ، وقد تبيّن من قبل أنّ الوضعيّة المستديرة أقدم من المستقيمة (١) فإذن صحّ أنّ أقدم الحركات كلّها هي الوضعيّة المستديرة . و اعلم أنّ جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويّات و إن لم يتعرّض الشيخ لذلك .

☆(تنبيهٌ)☆

☆( الأجسام الّتي قِبَلنا نجد فيها قوى مهيّأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع و التخدير ، ومثل طعوم وروائح كثيرة )☆

لمّا تكلّم على الأجسام المطلقة والأجرام الفلكيّة أراد أن يتكلّم أيضاً على العنصريّة (٢) فبدء بإيضاح أحوال الكيفيّات الأربع الّتي تفعل وتنفعل هذه الأجسام

من غير عكس ،كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس ، وكذلك ههنا ، وأما قوله «عند القائلين بها» فهو احتراز عن قول المحققين : لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول ووسط و آخر، و الصورة انما تتحصل في انتهاء الحركة فيكون الماده في الاول و الوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة » الذى سبق أن المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة ، و اما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها فلا. غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم ما مع المتقدم معية زمانية غير لازم . م

(٢) قوله «أراد ان يتكلم أيضا على العنصرية » لما ذكر الشيخ أنا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيئة نحو الفعل و قوى مهيئة نحو الانفعال ، وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلاثة أمور، عن معنى القوى ، و عن معنى المهيئة نحو الفعل و الانفعال ، وعن تلك القوى المعدودة .

فشرع الشارح و قال : المراد بالقوى هنا الكيفيات ، و بالمهيئة إعداد موضوعاتها للفعل أو الانفعال ، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل ، بل الفاعل موضوعاتها ، أى الاجسام التي قامت الكيفيات بها ، وكذا المنفعل ، فالمحرق هو النار لا الحرارة و المحترق هو القطن لا القوة القائمة به ، لكن الاجسام انما تتهيأ و تستعد للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولاتوجدخاليةعن أجناسها . وهى أوائل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لأنّه أحال بيان ذلك على الإستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحسّ و التجربة . فقوله « الأجسام الّتي قبلنا » أى العنصريّات ، وقوله « نجدفيها » أى ندرك بالإعتبار والإستقراء وقوله « مهيّأة نحو الفعل » فالقوى قدمرّ أنّها مبادىء التغيّرات ، وهى بحسب ماهيّاتها قدتكون صوراً وقدتكون كيفيّات ، والمراد هيهنا الكيفيّات ، وتهيّأها نحو الفعل هى أن تجعل موضوعاتها معدّة للفعل فانّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوّة المهيّأة نحو الفعل كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير في شيء آخر فهى مبدء للتغيّر ، والقوّة المهيّأة نحو الإنفعال كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثّر عن شيء آخر فهى مبدء للتغيّر . والحرارة والبرودة كيفيّتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما : إنّ الحرارة كيفيّة من شأنها إحداث الخفّة والتخلخل ، وجمع المتجانسات و تفريق المختلفات أى من المركّبات دون البسائط . والبرودة كيفيّة من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال. وذهب الشيخ في الشفاء و غيره من الكتب أنّ المحسوسات لايجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة لأنّ تعريفاتها[1] لايمكن أن تشتمل إلّا على إضافات و اعتبارات لازمة لها

---

فهى معدة للاجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادىء التغيير و التغير .

ثم من قوله « والحرارة و البرودة كيفيتان ملموستان » شروع فى بيان قوى المعدودة .

و أما قوله « أى من المركبات » و انما قيد التعريف به لان الحرارة قدتجتمع المختلفات و تفرق المتشابهات فى البسايط . فان النار اذا أثرت فى الماء تصاعد منه بخارات و ليست هى الا الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواء و اذا تصاعداستصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به . م

(١) قوله « لان تعريفاتها » أى لان تعريفات المحسوسات لايمكن الا بالاضافات : كسهولة قبول الاشكال فى تفسير الرطوبة ، واعتبارات لازمة : كما من شانه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف النار .

وهيهنا نظر : لانه ليس يدل الا على أنه لاتعرف الجزئيات من المحسوسات ، والتعريف انما هو للمهية الكلية .

والجواب : أن الاحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان الحاسة اذا أحست بالجزئى و انطبع صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة

لايدلّ شيء منها على ماهيّاتها بالحقيقة،وهي لاتفيد في تعريفها مايفيد الإحساس بها. وذلك هوالحق. و أمّا اللذع فقد عرّفه الشيخ في القانون بأنّه كيفيّة نفّاذة جدّاً لطيفة تحدث في الإتّصال تفرّقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحسّ كلّ واحد بانفراده، و يحسّ بالجملة كالوجع الواحد. وأمّا التخدير فقال هوتبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوّة الحسّ والحركة إليه بارداً في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانيّة و يجعل مزاج العضو كذلك فلاتقبل تأثير القوى النفسانيّة، وظاهر أنّ هذه الكيفيّات فعليّة وأنّ اللذع يفعل مايفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف، و أن التخدير يفعل مايفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح، وهماتبعان للحرارة والبرودة، وإنّما خصّهما بالذكر لأنّهما أبلغ الكيفيّات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر مايشبههما عليهما. و أمّا الطعوم فقد قيل: إنّها تسعة هي الحلاوة، والدسومة، والحموضة، والملوحة، و الحرافة، والمرارة، و العفوصة، و القبض، والتفاهة. و إنّها تحدث من تأثير الحارّ و البارد، والمتوسّط بينهما في الكثيف واللطيف، والمتوسّط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينها على ماهو المشهور في كتب الطب. و أمّا الروائح فكثيرة بحيث لايرجى حصرها، ولذلك لم يتعرّض لها، لكنّهما جميعافعليّتان لانفعال مشعرى الذوق والشمّ

---

معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف فى تصور الكلى فلايحتاج الى التعريف.

و أما اللذغ. فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذاصب على عضو تفرق اتصاله تفارقاً متقارب الوضع حتى لايحس الابالم الجملة.

و أما التخدير: فهوتبريد العضو، و هذا ينافى قوله فيمابعد «فظاهران هذه الكيفيات» لان التبريد من مقولة أن يفعل لامن الكيف، و لعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ الحرارة اللذاغة.

و أما الطعوم فبسايطهاتسعة، لان الجسم الحامل للطعم اماأن يكون لطيفا، أو كثيفاً، أومعتدلا. والفاعل فى الثلاثة، اما الحرارة، أوالبرودة، أو القوةالمعتدله، فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة، وفى الكثيف حدثت المرارة، و فى المعتدل حدثت الملوحة. والبرودة ان فعلت

عنهما . و التأمّل في طبائع الممتزجات يحقّق استناد الجميع إلى الكيفيّات الأُول . و إنّما قال الشيخ « و مثل طعوم وروائح كثيرة » ولم يقل و مثل الطعوم و الروائح لأنّ التفاهة من الطعوم [و] لايحسّ بتأثيرها في الذوق ، وقيّدالروائح بالكثرة لأنّها غير منحصرة.

قوله :

☆( و قوى مهيّأة نحوالانفعال السريع أوالبطيء مثل الرطوبة ، و اليبوسة ، و اللين ، و الصلابة، واللزوجة، والهشاشة، والسلاسة ) ☆

قسمّ الانفعال إلى السريع والبطيء لئلّا تتشكّك في الصلابة وأمثالها في إسنادها إلى الانفعال لأنّها ليست ممّا لاينفعل موضوعه ؛ بل هي ممّاينفعل بطيئاً . والرطوبة قدفسرّها الشيخ[1] بأنّها كيفيّة تقتضي سهولة التفرّق والاتّصال والتشكّل ، واليبوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، وفي الكثيف حدثت العفوصة ، وفي المعتدل حدثت القبض . و القوة المعتدلة انفعلت في اللطيف حدثت الدسومة ، وفي الكثيف حدثت الحلاوة ، وفي المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لاشك أن العفوصة قبض أشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضي اختلافهما بالنوع أولا ، فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطه غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة و الحموضة وغيرهما ، وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلايكون العفوصة و القبض نوعين بل نوعا واحدا ، اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف، و أما قوله « على ما هوالمشهور في كتب الطب » مشعر بانه من المباحث الطبية و ليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية . م

(١) قوله « والرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا أحواله نجد فيه التصاقاً بمايمسه ، وسهولة التشكل بغيره . فالجمهور ظنوا أن الرطوبة هي الالتصاق . وليس كذلك والالكان ما هو أشد التصاقا أرطب فيلزم ان يكون الدهن و العسل أرطب من الماء .

قال الإمام : هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه . ولا شك أن الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن والعسل .

ونقول : الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل أنها متساوية في سهولة الالتصاق ، واما سهولة

بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنّه لو أراد التعريف لذكر أوّلاً تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه أنّ الجمهور يفسّرون الرطوبة بالبلّة ، و لذلك لايطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ، وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف . و قد طال البحث بين أهل العلم فيه . وذكر الشيخ في الشفاء أنّ البلّة هي الرطوبة[1] الغريبة الجارية على ظاهر الجسم ، كما أنّ الانتقاع هي الغريبة النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه أن يبتلّ . ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لأنّه لايريد هيهنا أن يتعرّض للبحث ، ولذلك يأمر بالتأمّل و لايشتغل بإيراد البيانات القياسيّة

---

الانفصال فغير متحققة فيها قطعاً بل الدهن و العسل أعسر انفصالا من الماء .

و الحاصل أن الرطوبة ان فسرت بالالتصاق يلزم أن يكون الدهن و العسل أرطب من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبه هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له .

و أما قوله « فليس ذلك تعريفاً لها » فهو جواب سئوال : انكم نقلتم عن الشيخ أنه لايجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات .

أجاب : ان ذلك ليس تعريفا لها ، بل تفسيراً للفظ ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لايطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير ، فنبه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا يغنا في ذلك بداهة مفهومه .

و أما قوله «والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ماعرف البلة بما نقله الشارح قال : الرطوبة قد يقال للبلة و قد يقال للكيفية وكلامنا في الرطوبه الكيفية ، ثم نقل مذهب الجمهور ، و ليس كلامه الا أن رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة » في الشفاء إن هيهنا رطبا ومبتلا و منتقعا ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذى يقتضي صورته النوعية الرطوبة ، و المبتل مايكون هذا الجسم جاريا على ظاهره ، والمنتقع مايكون نافذا في باطنه . والجاف بازاء المبتل ، كما أن اليابس بازاء الرطب .

و أما قوله « و لم يذكر البلة و الجفاف في هذا الموضع لانه لايريد هيهنا أن يتعرض للبحث » فهو مبني على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لايريد البحث . م

و المناقضات الإعتباريّة[1] وأمّا اللين[2] فقال إنّه كيفيّة تقتضي قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيّال . فينتقل عن وضعه، ولا يمتدّ كثيراً ، ولا يتفرّق بسهولة . و إنّما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة . والصلابة ما يقابلها .

و قال الفاضل الشارح : قيل : اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلا . فهناك اُمور ثلاثة : أحدها الحركة ، والثاني التشكّل ، و الثالث استعداد قبول الإنغماز . و ليس اللين إلّا الأخير ، وكذلك قيل : الصلب هو الّذي لا ينغمز. و هناك أيضاً اُمور ثلاثة : الأوّل عدم الإنغماز ، والثاني بقاء الشكل ، و الثالث المقاومة . وليس الصلابة هي المقاومة لأنّ الهواء المنفوخ في الزّق يقاوم وليس بصلب . فإذن الصلابة هي الإستعداد الشديد نحو اللاانفعال . فرجع حاصل البحث إلى أنّ اللين و الصلابة كيفيّتان يكون الجسم بهما مستعدّاً للإنفعال وعدمه عن الشكل الحاضر . وهذا هو الّذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة . فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره.

---

(١) قوله « ولا يشتغل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية » تفسير الامام أنه اشتغل بذلك فى هذا الوضع مع أن الشيخ يامر بالتامل فيما مر من قوله « نجدفيها » لان الوجدان لا يكون الا بالتامل ، وفيما ياتى فى قوله « ثم أنك اذا فتشت واجدت التأمل » أما البيان القياسى : فمثل أن قال ان الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاد الاستمساك عن التشتت و لولا أن الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء إذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساكا عن التشتت ، و أما المناقضة : فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها التشكل الغريب .

و هما مزيفان : أما الاول : فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما هو بعض الاجسام الرطبة و اليابسة . و أما الثانى : فلا نسلم أن النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة ، و الشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك . ثم ان ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شىء و ليس برطب . م

(٢) قوله « وأما اللين » كما فى العجين « فينتقل عن وضعه » بالنصب . أى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه « ولا يمتد كثيراً » احترازاً عن اللزج كما فى الناطف . قال الامام : الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع أو ما يجرى مجراها يقال أنه لين . وهناك امور : الانغماز وهو الحركة الحاصلة فى سطحه ، وشكل التقعير الذى يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة ، واستعداد الانغماز . واذا لم يتطامن

و أقول : الرطوبة و اليبوسة تنتسبان من حيث الماهيّة إلى الكيفيّات الملموسة، و الصلابة و اللين لاينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيّات الإستعداديّة ، و الإستعدادات لاتكون محسوسة من حيث هي استعدادات . والشيخ إنّما ذكر آثار هما في تفسيرهما لتُعقل ماهيّتهما عند تصوّر جميعها، وأمّا الرطوبة واليبوسة فما عرّفهما . لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لئلاّ يقع الإشتباه بينهما و بين مايجرى مجراهما ، و قد صرّح في الشفاء بأنّ الرطوبة ليست هى سهولة التشكّل لأنّها غير إضافيّة ، وسهولة التشكّل إضافيّة ، وإنّها إنّما يفسّر بها على ضرب من التجوّز ، و أيضا اسم الشيء الّذى يتركّب مفهومه لايطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاقَ الإسم على المسمّى ، و استعداد الإنغماز مع وجود القوام . غير السيّال ، وعدم التفرّق بسهولة . غير استعداد قبول التفرّق والإتّصال بسهولة . فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ماذكره هذا الفاضل . و أمّا اللزوجة فعلى ماذكره الشيخ كيفيّة تقتضى

---

الجسم تحت الاصبع يقال أنه صلب ، وهناك أيضا أمور : عدم الانغماز ، وبقاء شكل سطحه كما كان ، واستعداد عدم الانغماز . وليس اللين والصلابة إلا الاخيرين ، فرجع حاصل البحث إلى أن اللين هو الكيفية التى بها يكون الجسم مستعداً للانفعال عن الشكل الحاضر ، والصلابة هى الكيفية التى بها يكون الجسم مستعداً لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر ، وهو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة . فلايكون بينهما فرق .

واجاب : بان الفرق من وجوه : أحدهما أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة ، واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن أنها ملموسة .

وفيه نظر : لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليستا منها بل هما معروضا الاستعداد ، و لا نسلم أن معروضه ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يعرضها هذه الاضافة ، فلهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة .

وثانيها : أن اللين والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة ، وما ذكر فى تعريفاتها انما هو آثارها لتعقل ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعض ، وليس اللين هو قبول الانغماز ، ولا الرطوبة سهولة الشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما فى اللازم لايستلزم اتحادهما فى الحقيقة ، واليه اشار بقوله «والشيخ إنما ذكر آثارهما الخ» .

وثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من الشكل ، والقوام الغير السيال ، وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة . و قبول الانغماز هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكّل مع عسر التفريق ، والشيء بها يمتدّ متّصلا ، وتحدث من شدّة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة و الهشاشة اسمان لما يقابلهما [(١)] وظاهر أنّ هذه الأربعة ينتمى إلى الرطوبة و اليبوسة ، و هما تقتضيان كون الشيء معدّاً نحو انفعال ما . [(٢)]

قوله

✲ ( ثمّ إذا فتّشت و أجدت التأمّل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعّالة إلّا الحرارة ، و البرودة ، و المتوسّط الّذي يستبرد بالقياس إلى الحارّ و يستسخن بالقياس إلى البارد . وأعنى بهذا أنّك تجد في كلّ باب منها إذا اعتبرته أنّ جسما يوجد عديما لجنسه ، مثلا يكون ولا لون فيه و لارائحة ولاطعم ، أو وجدته

---

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر فى مفهوم الرطوبة أولا فان اعتبر لايكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين فلايصح الفرق الثالث ، و إن لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبنى على اعتبار سهولة التفرق فى مفهوم الرطوبة . م

(١) قوله «والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما» وهى كيفية يقتضى سهولة التشكل وسهولة التفرق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج . م

(٢) قوله «وهما يقتضيان كون الشى معداً نحوا نفعال ما» لقايل أن يقول : المزاج مبنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت أن نفس الكيفية فاعلة أو منفعلة بل الفاعل و المنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وبتوسط الاخر منفعلا . وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص .

فنقول فى جوابه : نعم كذلك الا أن الفعل بتوسط الحرارة والبرودة أظهر كما أن الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ، ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة و والتخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفرق والاتصال . م

منتميا إلى الحرارة والبرودة[١] مثل اللذغ والتخدير، وكذلك الحال في الهيئات المعدّة للإنفعال فإنّ التفتيش يلزم أجسام العالم الّتي تلينا رطوبة أو يبوسة. لأنّها إمّا أن يسهل تفرّقها و اتّصالها و تشكّلها و تركّبها للشكل من غير ممانعة. فتكون رطبة، أو يصعب. فتكون يابسة. وأمّا الّتي لايمكن فيها ذلك أصلا فكغيرها من الأجسام، و أمّا سائر مايشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك )☆

الأجسام العنصريّة[٢] قد تخلو عن الكيفيّات المبصرة والمسموعة والمشمومة و المذوقة. والسبب في ذلك أنّ إحساس الحواسّ الأربعة بهذه المحسوسات إنّما يكون بتوسّط جسم ما كالهواء والماء، ولايمكن أن يتوسّط المتوسّط بين نفسه وغيره؛ فإذن كلّ واحدة من هذه الحواسّ لاتدرك المتوسّط الّذي يتوسّط لها بل تجده خاليا عمّا

---

(١) قوله «أو وجدته منتميا إلى الحرارة والبرودة» عطف على قوله «انك تجد فى كل باب منها إذا اعتبرته» يعنى اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة و البرودة تجد أن جسما يوجد عديما لجنس ذلك الباب أو تجد ذلك منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب باب منها كل كيفية فعليه غير الحرارة و البرودة حتى أن كل كيفية غيرهما فاما أن يكون تلك الكيفية منتميا اليهما أو يوجد جسم يعرى عنها. م

(٢) قوله «الاجسام العنصرية» الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة، والاجسام قد تخلوعن اربعه اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة، و جسم خال عن الكيفيات المسموعة، وجسم خال عن الكيفيات المشمومة، وجسم خال عن الكيفيات المذوقه. بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لايوجد جسم خال عنها. وذلك لان إحساس كل من الحواس الاربعة لايتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء. فان الابصار والسمع والشم بتوسطه، و الماء. فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع أن يتوسط الشيء بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والذوق يجب أن تكون خالية عن ساير الكيفيات المذوقة والالكان الشيء آلة لنفسه. و أما الملموسات فلا تحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها، وأما قوله «وأيضا» فهو اشارة الى حكم آخر: أن الحيوان قد يخلوعن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس، فلذلك أى لما ذكر من الحكمين وهما أن الملموسات تعم الاجسام، وأن اللمس يعم الحيوانات. سميت باوايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الأجسام لاتخلوعن الملموسة لأنّها لاتحتاج إلى متوسّط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمّيت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثمّ التأمّل والإستقراء يقتضيان أنّها لاتخلو عن جنسين من الملموسات : أحدهما جنس الحرارة و البرودة ومايتوسّطهما و هوالفعليّ ، والثانى جنس الرطوبة و اليبوسة ومايتوسّطهما وهوالانفعاليّ . والباقية إمّا أن تخلو هذه الأجسام عنها ، و إمّا أن تنتمي عند الإعتبار إلى هذين الجنسين فلذلك سمّيت هذه الكيفيّات أوائل الملموسات ، و هى الّتي بها تتفاعل الأجسام العنصريّة و ينفعل بعضها عن بعض فتتولّد منها المركّبات . وألفاظ الكتاب ظاهرة . والمراد من قوله « أمّا الّتى لا يمكن فيها ذلك » هو الفلكيّات .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، والبالغ في الميعان هو الهواء ، والبالغ في الجمود هو الأرض )☆

أراد أن يشير إلى أنّ العناصر أربعة ، و يعيّنها ، ولمّا كان لها بعد كونها أجساماً طبيعيّة اعتبارات : منها أنّها أُسطقسّات المركّبات ، و منها أنّها أركان يتحصّل بنضدها عالم الكون والفساد . وبالإعتبار الأوّل يبحث عن أحوالها بحسب مايجري بينها من الفعل و الإنفعال اللذين هما سبب التركيب ، و يستدلّ بذلك على عدّتها[1] وبالإعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتّبة و مايجرى مجراها ، و يستدل بذلك عليها أيضاً[2] وهذا الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار الأوّل .

---

(١) قوله «ويستدل بذلك على عدتها» فيقال العنصر اما بارد واما حار ، وكل منهما اما رطب أو يابس . فضرب الاثنين في الاثنين أربعة . م

(٢) قوله «ويستدل عليها أيضاً» اى على عدتها أيضا بان العنصر اما خفيف أو ثقيل ، والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار ، أو بالاضافه وهو الهواء ، و الثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض ، أو بالاضافه وهو الماء . وقال «وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول» وثانيا اقتصر على الاستدلال . والمراد طلب مايدل على ماهيات العناصر والانسب اعتبار لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف هو استثبات التصديق ، والمراد ههنا هو استثبات التصور . م

وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابيّ فإنّه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة : والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة بطبعه هو الماء : و الجارى هو الهواء ، و الشديد الإنعقاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر ممّا مرّ أنّ كلّ واحد من هذه الأجسام لايخلو عن كيفيّتين إحديهما فعليّة ، والأُخري انفعاليّة ، وبيان الحصر بانتساب الكيفيّات الأربع إليها بحسب الإزدواجات الممكنة مشهور ؛ لكن لمّا كان إثبات بعض تلك الكيفيّات لبعض هذه الأجسام صعبا كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرّح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناءَ الكلام على المشاهدة والاحكام الّتي لاتدفع . لا على التعمّق في البحث . اقتصر على الإستدلال بما الاشبهة فيه من هذه الكيفيّات ، و إذا وجد الفعليّتين في الجسمين اللذين هما أشدّ تعاديا من الجميع أعنى النار و الماء أظهر ، و الانفعاليتين في الباقيين أظهر . ميّز بينهما بإسناد كلّ واحدة من هذه إليها . وبدء بالنار فنبّه بقوله « البالغ في الحرارة» على كون الحرارة كيفيّة تشتدّ وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الّذى لايختلف، وأشار بقوله« بطبعه» إلى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة المنوّعة ، وأورد القضيّة في صيغة تدلّ على مساواة طرفيها ليعلم أنّ هذا القول ميّز للنار عمّا سواها و معرّف لماهيّتها ، وكذلك في الثلاثة الأُخرى ، وإنّما عبّر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأُولين دون الأُخريين مع أنّ المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : و إنّما قال بطبعه . في النار و الماء لافي الهواء والارض لأنّ من الناس من ذهب إلى أنّ صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أنّ صورة الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة . فأزال ذلك الإشتباه به و لم يحتج إليه هيهنا . قال : و إنّما اختار هذا الترتيب لأنّه أراد تقديم الكيفيّتين الفعليّتين على الإنفعاليّتين ، و تقديم الأشرف من كلّ جنس على الأخسّ أولى ، وقال : وهذه الاحكام ليست ممّا لا اختلاف فيها فإنّ بعض المتقدّمين ذهبوا إلي أنّ النار البسيطة في حيّزها لاتكون في غاية الحرارة . و ردّ عليهم الشيخ بأنّ وجود القوّة

المسخنة والمادّة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمّة، فالسخونة الشديدة موجودة، وأمّا برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبوالبركات من المتأخّرين إلى أنّ الأرض أبرد من الماء لأنّها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشدّ، كما أنّ النار أسخن من النحاس المذاب مع أنّ الإحساس به أشدّ. وأمّا الميعان فإن كان هو البلّة فالمائع هو الماء لاغير، وإن كان هو سهولة التشكّل فالمائع هو الثلاثة غير الأرض. والنار أولى به من الكلّ لأنّ الأسخن ألطف و أرقّ قواماً. وليس سهولة التشكّل إلّا لرقّة القوام واللطافة.

و أقول: إنّ الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مرّ، ولاشكّ أنّ أحرّ الأجرام في النظر الأوّل هو النار، و أبردها هو الماء، و أشدّها ميعانا هو الهواء. و لم ينازعه في ذلك من نازعه إلّا لقياس أو استدلال. وذلك باب آخر أعرض عنه هيهنا و أطنب القول فيه في الشفاء

قوله

☆(والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف يتشبّه به الماء إذا سخن وتلطّف)☆

لمّا فرغ من تعريف العناصر بالكيفيّات الظاهرة و تعيينها. أراد بيان اتّصافها بالكيفيّات الخفيّة أيضا، و هي ثلاثة: حرارة الهواء، و برودة الأرض، ويبوسة النار. وأمّا رطوبة الماء فظاهرة كبرودته، وراعى الترتيب المذكور فابتدء لذلك بحرارة الهواء، و إنّما قال «والهواء بالقياس إلى الماء حارّ» و لم يقل إنّه حار مطلقا لأنّه بالقياس إلى النار ليس بحارّ إذا كان البالغ في الحرارة هو النار، ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنّه لم يبيّن بعد كيفيّتها الفعليّة، و استدلّ على حرارة الهواء بأنّ «الماء يتشبّه به إذا سخن وتلطّف» أى تخلخل. وتشبّهه به تبخّره وتصاعده[1] في حيّزه

---

(١) قوله «وتشبهه به تبخره و تصاعده» النار اذا أثرت فى الماء يرتفع منه بخار و ليس ذلك الا ان النار تلطف أجزاء مائية و يخففها فيختلط باجزاء هوائية كامنة فى الماء و يتصاعد الى حيز الهواء. فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفاً خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء، ولولا أن الهواء أسخن من الماء لم يتشبه به حيز ما سخن.

قال الامام فى شرحه: لما اقتضت سخونة الماء تبخره، وفى البخار أجزاء هوائية فسخونة الماء

لاتكوّنه هواء. لأنّ ذلك لايكون تشبّها، والبخار هو أجزاء صغار مائيّة كثيرة مختلطة بالهواء، ووجه الإستدلال أنّ الحرارة تقتضي الخفّة واللطافة، والبرودة تقتضي الثقل والكثافة. للتجربة. فما هو أسخن فهو أخفّ وألطف، وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف، ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخفّ و ألطف منه؛ لكنّه أخفّ و ألطف فهو أسخن.

قوله

☆( والأرض إذا خلّيت وطباعها ولم تسخن بعلّة بردت)☆.

أقول: وهذا استدلال على برودة الأرض. وهو ظاهر. و العلّة المسخنة هي أشعّة العلويّات، ثمّ المسخنات السفليّة كالرياح الحارّة وغيرها.

قوله

☆( وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضيّة يقذفها السحاب الصاعق)☆

أقول: يريد إثبات يبوسة النار. و استدلّ عليها بالصاعقه فإنّها على ما قال هيهنا تتولّد من أجسام ناريّة فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة. وفيه نظر لأنّه أيضاً قد قال في بعض أقواله: إنّها تتولّد من الأبخرة والأدخنة الأرضيّة المتصعّدة عن الأرض المحتبسة في السحاب، والدخان هو المتحلّل اليابس من الأرض كما أنّ البخار هو المتحلّل الرطب، و هو أجزاء أرضيّة صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها و خالطت الهواء. وهذا أظهر قوليه في الصاعقة. وأيّده الفاضل الشارح بأنّ الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة، و النحاس تارة، والحجر تارة.

---

سبب لانقلاب الماء هواء، ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء، وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء، وتشبهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لايكون شبيهاً بنفسه، و اليه اشار بقوله «لا بكونه هواء» فان ذلك ليس تشبيها. م

فلو كانت مادّتها النار لمااختلفت هذا الإختلاف بل كانت مادّتها الأدخنة و الأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

قوله

☆(فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لاتستقرّ النار حيث تستقرّ فيه الهواء ، ولا الماء حيث تستقرّ فيه الهواء ، ولاالهواء حيث يستقرّ فيه الماء [ ولا الماء حيث تستقرّ فيه الأرض])☆

أقول : لمّا بيّن كيفيّات هذه الأجسام أنتج منها تباين مصادرها فإنّ البسيط لا يصدر عنه إلّا شيء واحد ، و اختلاف الآثار يدلّ على تباين مصادرها ، ثمّ أرشد إلى تأكيدها بحجّة أخرى فأسند اقتضاء ها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولميّة هذا الإختلاف في نفس الأمر لكن لمّا كان اختلاف الأمكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الإستدلال به على ذلك واضحا ، و إنّما أثبت اقتضاء ها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعيّة لأنّ الإستدلال به على ما مرّ أوضح الإستدلالات على اختلاف الأمكنة . والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستّة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة : هي صعود النار من حيّز الهواء ، و نزول الماء منه ، و صعود الهواء من حيّز الماء . وبقي هبوط الأرض من حيّز الماء ، وصعود الماء من حيّز الارض . وهما أيضاً ظاهران . و هبوط الهواء من حيّز النار . وهوخفيّ .

قوله .

☆(وذلك في الأطراف أظهر)☆

أقول : الميل الطبيعي يزداد شدّة بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قربا وذلك لأنّ المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة . فلذلك يكون طلب الأمكنة الطبيعيّة والهرب عن الغريبة في الأطراف أظهر

☆( تنبيهٌ )☆

☆(من ظنّ [أنّ ]الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء إيّاه مجتمعا تحته مغلاً له . لا بطبعه .كذّ به أنّ الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً ، والقسريّ يكون بالضدّ

من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأُخر) ☆

أقول : لمّا كانت الحجّة الأخيرة [1] في الفصل المتقدّم المشتملة على الإستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنيّة على اختلاف الميول الطبيعيّة . و ذلك لم يتبيّن إلّا في جزئيّات العناصر دون كليّاتها ، وكان من المحتمل أن يقال : جزئيّات العناصر لاتميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع ؛ بل بالقسر إمّا بجذب ممّا يتحرّك إليها، أو بدفع ممّا يتحرّك منها كان من الواجب إبطال هذا الإحتمال . والذى يبطله أنّ الحركة الطبيعيّة للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير ، والقسريّة بخلافها . وذلك لأنّ الأكبر أقوى طبعاً فهو أشدّ ميلا و أقلّ مطاوعة للقاسر ، و الوجود يشهد بأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرّك إلى أمكنتها أسرع فهى إذن إنّما تتحرّك بالطبع لابالقسر . والشيخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إيّاه مجتمعاً تحته مغلاً إيّاه لأنّ قوماً ذهبوا إلى أنّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكنّ الأثقل يسبق الأخفّ فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخفّ فوقه . واحتجاجه عليهم يتضمّن إبطال جميع الإحتمالات المذكورة ، ولمّا كان بيانه خاصّاً بالهواء و الماء أشار إلى الباقية بقوله « وكذلك في الحركات الأُخر»

☆ ( تنبيهٌ )☆

☆( قد يبرد الإناء بالجمد فيركبة نديٌ من الهواء كلما ألفظته (لفظته خ ) مدّ إلى أيّ حدّ شئت ، و لايكون ليس إلّا في موضعه الرشح ، ولايكون عن الماء الحارّ و

---

(١) قوله « لماكانت الحجة الاخيرة » أى الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور لماتوقف على أن لجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية مختلفة . لكن هيهنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لاتميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر ، و ذلك اما يحدث من العنصر الكلى الذى يتحرك اليه ، أو يدفع من العنصر الذى يتحرك فيه ، مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه أو كل النار يدفعه .

والاخر أن يقال : العناصر كلها طالبة للمركز الا أن الاثقل يضغط فيرسب ، و الاخف يدفع فيطفو ، وماذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً . م

هو ألطف و أقبل للرشح . فهو إذن هواء استحال ماء ، وكذلك قديكون صحوفي قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحابا لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقدمن بخار متصعّد ، ثمّ يرىذلك السحاب يهبط ثلجا ، ثمّ يصحى ، ثم يعود.)☆

أقول : يريد إثبات الكون و الفساد في العناصر ، والإستدلال به على اشتراكها في الهيولى . فنقول: تغيّرات الأجسام(١) بصورها لاتقع فيزمان لأنّ الصورلاتشتدّ و لاتضعف ، بلتقع في آن ، وتسمّى فساداً أوكوناكمامرّ . وتغيّراتها بكيفيّاتها تقع في زمانلأنّهاتشتدّ وتضعف ، و تسمّى استحالة . والفساد والكونإنّما يقع بينجسمين يفسد أحدهما ويكوّن الآخر .

ولمّاكانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذاالتغيّربين كلّ واحدة منهما وكلّ واحدمن الثلاثةالباقية كانت أنواع الكون والفساداثنى عشرالحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أوّلاً هو مايكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبيل الطفرة

(١) قوله «فنقول تغيرات الاجسام» الاجسام يتغير اما فى الصور أوفىالكيفيات ، وتغيرها فىالصورةكونوفساد آنى ، وتغييرهافىالكيفاستحالة زمانية ، وذلكلانالصورلاتشتد ولاتضعف بخلافالكيف فانالصورة لوكانت تشتد لمتكن الصورة حاصلة فىأول الاشتداد و فى وسطه لان حصوله حينئذ تدريجى فهى لاتحصلالافىانتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة فىالاول والوسط ، وانه محال . وهذاالمحال لايلزم فى الكيفلجواز خلو المادة عن الكيف .

وفيه نظر : لانالكيف لايتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلوخلا الجسم عن الكيف فىأول الاشتداد أو وسطه فلا حركة له فى الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء مافيه الحركة . و تمام الكلامسيجىء .

ثم ان انواع الكون والفساد فىالعناصراثنىعشرة ، والشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات : انقلاب الماء هواء ، وانقلاب الهواء ناراً ، وانقلاب الارض ماء ، وبالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أنالشيخ لم اختارهذه الاربعة دونغيرها . والثانى ان المقصود منالفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ماصرح به الشيخ فى آخر هذاالفصل بقوله «فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هيولى مشتركة» واثبات الثلثة الاول كافية فيهما ، اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد فى بعضها والكون فىالباقى واثبات الكون والفساد فىجميع العناصر لااثبات جميع الكون والفساد فيالعناصر ، واما الثانى فلانهمتى

فإنّ الأطراف لاتتكوّن من الأطراف إلّا بعد تكوّنها أوساطا أعني لايتكوّن الهواء من الأرض إلّا بعد تكوّنها ماءً ، و حينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مركّبا من تكوّنين يتقدّمانه . و العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات : أحدها بين النار والهواء ، و الثانى بين الهواء والماء ، والثالث بين الماء والارض ويشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد . فإذن الأنواع الأولى ستّة و هي بسائط. و أربعة من الباقية تتركّب من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض ، وتكوّن الماء من النار ، وعكساهما . و اثنان مركّبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار ، و عكسه . والشيخ بدأ بالازدواج الّذى بين الهواء والماء لأنّ الكون و الفساد بينهما أظهر من الباقية ، وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين : أحدهما تكوّن الهواء من الماء ، والثانى عكسه . وكان الأوّل مشهوراً لكثرة المشاهدة فإنّ انفصال الآخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائيّة .

---

ثبت انقلاب الهواء ناراً ثبت أن هيولى الماء هى هيولى الهواء ، ومتى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت أن هيولى الهواء هى هيولى الماء ، ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت أن هيولى الماء هى هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل ، فلما كفى الانواع الثلثة فى اثبات المطلوب بين فما الفايدة فى ايراد النوع الرابع .

فاشار الشارح الى جواب السئوالين بان قال : انواع الكون و الفساد وان كانت اثنى عشرة الا ان الانواع الاولية ستة اذا الاطراف لا تتكون من الاطراف . فكأن قصد الشيخ اثبات الانواع الست الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى اربعة أنواع فى ثلاثة ازدواجات .

فان قيل : لم اختار الاربعة . فيقال : لانها اولية والباقية بتوسطها فكان اولى بالاثبات .

فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة .

فيقال : لشهرة الباقين .

فان قلت عدم كون الاطراف من الاطراف يناقضه ماقد سلف فى الصاعقة من أنها أجزاء نارية فاحترقتها السخونة ، فهى أجزاء نارية تفسد وتكون أجزاء أرضية صلبة .

فنقول : المراد ان الاطرف لاتكون من الاطراف فى الاغلب ، وهذا كاف فيما قصده الشارح من

قلنا: نعم وعلى أجزاء هوائيّة أيضاً لم تكن فيه لأنّ الهواء لا يستقرّ في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره. فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ.

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدلّ على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكوّن الهواء ماءً. فاستشهد عليه بشيئين[1]:

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد، و أشار إليه بقوله «قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء» وذلك لأنّ الندى الّذى يوجد هناك: إمّا أن يتكوّن من الهواء و هو المطلوب، وإمّا أن لا يتكوّن منه، بل إمّا أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبى البركات وغيره، أو يترشّح ممّا في داخله.

والأوّل باطل لأنّ الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإنّ الأجزاء المائيّة إن كانت باقية فقد تتصاعد جدّاً لفرط حرارة هوائية، ولا تبقى مجاورة للإناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء: إمّا نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرّة بعد أُخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأوّل، وإمّا تناقصها فيكون حصوله في كل مرّة أنقص ممّا كان قبلها، وإمّا تراخى أزمنة حصولها فيكون بين كلّ حصولين

بيان المناسبة، ولو كان حدث الصاعقة واقعاً لكان فى غاية الندرة.

واعلم انه او بين انقلاب الارض ماء، و الماء هواء، و انقلاب الهواء نارا، و بالعكس كان فيه حسن ترتيب. ولو اثبت انقلاب النار هواء، والماء هواء، وانقلاب الماء ارضا كان البيان بأظهر الانواع.

أما الاول فلظهوره فى انتفاء النار.

وأما الثانى فلظهوره فى البخار.

وأما الثالث فلظهوره فى انقلاب المياه الى الاحجار. م

(١) قوله «واستشهد عليه بشيئين» أى استدل على تكون الهواء ماء بدليلين، احدهما ان الاناء الفضى أو النحاسى اوما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جداً فانه يحدث على ظاهره قطرات لا يخلو عن ثلاثة أقسام اما أن يكون من داخل الاناء، اوخارجه. فان كان من داخله فهو على سبيل

زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما . و ذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء الّتى تكون في هواء أبعد من الإناء إليه مع أنّ ذلك بعيد جدّاً لأنّ تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إيّاها لاتتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأنّا نرى حدوث الندى مرّة بعد اُخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحّى من الإناء ماحدث عليه ، ويكون الإناء على حاله من التبرّد ، و أشار الشيخ إلى ذلك بقوله «كلمّا لفظته مدّ إلى أىّ حدّ شئت » و قيل : على ذلك إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً . و لامحالة يسيل الماء حينئذ و يتّصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماء إلى أن يجري الماء جريانا صالحا . و إذ ليس كذلك فعلم أنّه حدث من أجزاء مائيّة قليلة المدد . اُجيب عنه بأنّ جرم الإناء لصلابته لايتكيّف بالكيفيّات الغريبة سريعاً ، وعند التكيّف تحفظ الكيفيّة بطيئاً فاذا ألحّ عليه القوّة المكيّفة أشتدّ تكيّفه بها فوق مايشتدّ تكيّف غيره ، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات فالإناء المذكور لشدّة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيفّه بالكيفيّات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلايفسد الهواء مادام على سطح الإناء ماء أمّا إذا تنحّى منه واتّصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده .

و الثانى وهو أن يقال : الندى يترشّح ممّا في داخل الإناء . وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها أنّ الندي قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلّل بعد . والثاني أنّ ذلك يقتضى أن لايوجد إلّا في موضع الرشح لكن

---

الرشح،وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه ، أولا كما ذهب اليه ابوالبركات فانه زعم أن فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول الى الاناء فلما بردالاناء الهواء الذى يليه زالت تلك السخونة من الاجزاء المائية لصغره فثقلت و كثفت فنزلت واجتمعت على الاناء . وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لايتمكن أن يشتمل على اجزاء كثيرة سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها،وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء يلزم احدامور:اما بقاؤها ، او تناقضها،او تباعدازمنة حصولها. لكن الموجود بخلاف جميع ذلك . واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان

ليس الحكم بأنّه لايوجد إلّا في موضع الرشح مطابقا للوجود فإنّه يوجد فوق ذلك الموضع ، وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله « ولا يكون ليس إلّا في موضعه الرشح » فدلّ قوله على أنّه لم يمنع وجودالندى عن الرشح ؛ بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإنّ هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة . والثالث أنّ الماء إذا كان حارّاً وجب أن يوجد الرشح أيضا بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأنّ الحارّ ألطف و أقبل للرشح لرقّة قوامه . وليس كذلك . وأشار إلى ذلك أيضا بقوله « ولا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو ألطف وأقبل للرشح » و لمّا أبطل الوجهين صرّح بالنتيجه و قال « فهو إذن هواء استحال ماء » .

والإستشهاد الثاني بالسحاب المتولّد في قلل الجبال دفعة من صحوالهواء لامن انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخارصعد إليه ، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ، ثم تولّده مرّة اُخرى . وهوالمراد بقوله «و كذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها » إلى قوله «ثم يعود » ويريد بالصرّ البرد الشديد ، وهو في اللغة على ماقال صاحب الصحاح برد يضرب النبات ، و الشيخ

---

الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا فى موضع الرشح وليس كذلك ،واليه اشار بقوله «ولايكون ليس الا فى موضع الرشح ، فقوله « ليس الا فى موضع الرشح» قضية قصد نفيها ، بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون الا فى موضع الرشح' لان قوله ليس الا فى موضع الرشح يفيد انحصار الندى فى موضع الرشح وقوله « فى موضع الرشح» لا يفيد الا وجود الندى فى موضع الرشح وليس المقصود نفى وجود الندى فى موضع الرشح لانه وبما يوجد فى موضعه بل نفى الانحصار ، وهذا معنى قول الشارح « فدل على انه لم يمتنع وجودالندى من الرشح» .

ولما انحصر الاقسام فى الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله «فهو اذن هواء يحال ماء» .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة فى الكيف مع بقاء صورته النوعية . فلم لايجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائيه قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية ،وهكذا القول فى ساير الانواع .

قال الشارح :هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها

قدحكى أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس و غيرهما ، وقديشاهد أهل المساكن الجبليّة أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الازدواج الأوّل .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأنّ تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمديّة إيّاه في صميم الشتاء بل في المواضع الّتي تخفى الشمس عنها ستّة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء ، و أيضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ممّا كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذن يلزم أن يستمرّ الثلج و المطر إلى أن يتغيّر الفصل والهواء .

والجواب أنّ هذا الإعتراض ليس بقادح في غرضنا ، وذلك لأنّا لم ندّع أنّ السبب في ذلك أيّ برودة هو ، ولا أنّها على أيّ شرط ينبغي أن تكون ، ولا أنّ المانع إيّاها عن ذلك أيّ شيء هو . وإذ لم ندّع حصر الأسباب الموجبة للكون و الفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إنّما ادّعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد و اعتبر علم بالجملة أنّ للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فإن حصلت البرودة و لم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إمّا لفقدان شرط أووجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإنّ الجهل بتفصيل ذلك لايقدح في علمه بإمكان وجودهما .

قوله .

☆(وقد تخلق النار بالنفّاخات من غير نار)☆

لمّا فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الأوّل اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأنّ الشعل المرتفعة تضمحلّ في الهواء على مايشاهد و

---

هواء ، ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز ان يكون جميع العناصر جسماً واحداً يتكيف بعضه بكيفية النار ، و بعضه بكيفية الهواء ، و بعضه بكيفية الماء والارض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لان ذلك الجسم غير العناصر . على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه . فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب الذى يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها . م

لاتبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ ، وأمّا عكسه فهو المراد من قوله « وقد تخلق النار بالنفّاخات من غير نار» ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير وسدّ الطرق الّتي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك

قوله .

☆( وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة . يعرف ذلك أصحاب الحيل . كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة . فهذه الأربعة قابلة للاستحالة بعضها إلى بعض . فلها هيولى مشتركة)☆

و هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض . وبدء بصيرورة الأرض ماءً فقال « وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياها سيّالة يعرف ذلك أصحاب الحيل » يعنى طلاّب الإكسير ، ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً إمّا بالإحراق ، أو بالسحق مع مايجرى مجرى الأملاح كالنوشادر ثمّ إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضيّة النديّة المحترقة كيف تصير ملحا و تذوب بالماء . و الأجساد هى الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم . و لمّا ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله « كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة » و ذلك مشاهد من بعض المياه الّتي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها ، وإنّما ذكر هذا العكس بخلاف نظريه لأنّه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأوّل لأنّهما من ازدواج واحد. ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض ، والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفيّة .

والسؤال الّذى ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحة بعض أصحابه أنّ هذه التغيّرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالة في الكيف . مثلا الهواء الّذى صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفيّة الماء ، و مع هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد . فليس بشيء . لأنّه يقتضي الإنكار لأمور محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعا جسماً واحداً متكيّفا بهذه الكيفيّات ، ومع ذلك فبقاء الكيفيّة الّتي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضي إيّاها دلّ

على حدوث صورة تستحفظها .

☆( إشارةٌ وتنبيهٌ )☆

☆( هذه هى أصول الكون والفساد في عالمنا هذا ، وهي الأركان الأول ، و بالحرىّ أن تتمّ عدّة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار ، و ثقيل مطلق كالأرض ، وخفيف ليس بمطلق كالهواء ، وثقيل ليس بمطلق كالماء )☆

أقول : قدمرّ أنّ لهذه الأجسام اعتبارات : منها أنّها أصول الكون و الفساد، و منها أنّها أركان العالم ، و منها أنّها اُسطقسّات تتركّب المركّبات منها و عناصر تنحلّ المركبات إليها . وذكرنا أنّ الإستدلال عليها من حيث الكون و الفساد والتركيب والتحليل ينبغى أن يكون باعتبار الفعل والانفعال ، و أنّ الإستدلال عليها من حيث أنّها أركان ينبغى أن يكون باعتبار أمكنتها . فلمّا ذكر من الصنف الأوّل طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني . فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد والترتيب ، وبيّن بذلك أنّها منحصرة في أربعة ، و أنّ العالم يتمّ بهذه الأربعة . فقوله «وهذه هى اُصول الكون والفساد» إشارة إليها بأحد اعتباراتها ، وقوله «في عالمنا هذا» إشارة إلى عالم الأجسام العنصرىّ ، وقوله « وهى الأركان الأول » إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتيّة للعالم ، وقيّد بالأول[1] لأنّ بعض المركّبات أيضا أركان للبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لاتكون اُول . فالاُول للجميع هى هذه ، وقوله «بالحرىّ أن تتمّ بها عدّة ذوات الحركة المستقيمة» إشارة الى انحصار الأركان في هذه الأربعة ، و قوله « حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار» إشارة إلى الحصر ، وهو أنّ ذوات الحركة

(١) قوله «وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضاً اركان للبعض» هذا انما يتم اوكان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات ، و ليس كذلك بل انها اجزاء العالم ، و هى باعتبار جزئية المركبات اسطقسات لاركان . م

المستقيمة إمّا خفيفة ، و إمّا ثقيلة على مامرّ(١) وكلّ واحدمنهماإمّا مطلق وإمّا ليس بمطلق . فإذن التربيع واجب .

وأمّا الفرق بين المطلق والّذى ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هوأنّ الخفيف المطلق هوالّذى في طباعه أن يتحرّك إلى غاية البعدعن المركز ، ويقتضى طبعه أن يقف طافيا بحركته فوق الأجرام كلّها . والثقيل المطلق مايقابله في ذلك .

و اعلم أنّه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعدالّذى يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة ، ولذلك فسرّه بالطفو فوق الأجرام كلّها أى الأجرام العنصريّة.

والخفيف بالإضافة له معنيان(٢): أحدهما الّذى في طباعه أن يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط لكنّه لايبلغ المحيط ، وقد يعرض له أنّ

---

(١) قوله : «ذوات الحركات المستقيمة اما خفيفة اوثقيلة على مامر» اشارة الى ماذكر من ان الخفة هى الميل الى فوق،والثقل هوالميل الى تحت ، واعلم انه لايراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق فى الجملة و الالزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل فى حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها،وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة ، وانما المراد به مايكون اكثر حركاته الى جهة الفوق ، وحينئذ اما أن يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق . أولايكون و هوالخفيف الغيرالمطلق . وكذلك الثقيل ليس معناه مايكون طالبا لجهة السفل فى الجمله فان الهواء اذا حصل فى حيزالنار نزل عنه بالطبع و هوتوجهه إلى جهة السفل ، بل المراد أن يكون أكثرحركته الى جهة السفل وحينئذ فاماان يكون جميع حركته اليهاوهو الثقل المطلق ، اولا وهو الثقل الغير المطلق فانحصار الخفيف فى القسمين والثقيل فى القسمين ظاهر ، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة فى الخفيف والثقيل فليس بظاهر . م

(٢) قوله « والخفيف بالإضافة له معنيان »

أحدهما الذى فى طباعه إذا تحرك فى اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد . والميل الصاعد هوالخفة فيكون خفيفا بهذاالوجه ، واذاتحرك فى بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط . و الميل الهابط هوالثقل فيكون ثقيلا من هذاالوجه ، فهو خفيف بالاضافة .

فان قلت : فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة . و الحركة الصاعدة و الحركة الهابطة متضادتان . فيلزم أن يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين . وانه محال .

اجاب : بان تضادالحركات اما باعتبار تضاد مامنه وماإليه اما بالذات : كالحركة من السواد الى البياض و من البياض الى السواد ، و إما بالاعتبار : كالحركة من العلو الى السفل و بالعكس

يتحرّك عن المحيط. ولا يكون تانك الحركتان متضادّتين كما ظنّ بعضهم. لأنّهما تنتهيان إلى نهاية واحدة. وهذا مثل الهواء فإنّه يرسب في النار ويطفو على الماء. والثاني الّذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافة. وهذا الوجه يقرب من الأوّل وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنّه يتخلّف عنه. و بالاعتبار الأوّل لا يريد من المحيط ما تريده النار. قال الفاضل الشارح: وإنّما قال «خفيف ليس بمطلق» و لم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة. و ليكون متناولا للمعنيين المذكورين فإنّ الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلّا بالمعنى الأخير.

و اعلم أنّه أنّما قال «خفيف مطلق كالنار» ولم يقل فالنار خفيف مطلق لأنّ

---

و هيهنا ما اليه الحركتان و احد فلا يتضادان.

و الثانى الذى اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط. فهو عند المحيط ثقيل، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة.

وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف. لوجهين: أحدهما أن القسمة الى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دايرة بين النفى و الاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثانى أن الخفيف الذى ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين، والخفيف المضاف لايقع فى التحقيق الاعلى المعنى الاخير لان المعنى الاول هو أنه لايريد حقيقة المحيط وليس فيه شىء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثانى فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها.

فان قلت: فالهواء خفيفة بالاضافة الى النار وليس كذلك

فنقول: انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفيفة الاضافة بالنسبة الى النار فقوله «فان الخفيف المضاف لايقع على الهواء الا بالمعنى الاخير» يقتضى ان الخفيف المضاف لايقع على الهواء بالمعنى الاول، وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير لان المعنى الاول لااضافة فيه الى غيره

و فيهما نظر: أما فى الاول فلان الانفصال الحقيقى كما يكون بين السلب و الايجاب يكون بين الايجابين اذا كان أحدهما فى قوة سلب الاخر، والخفيف المضاف فى قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف و هو ما يكون أكثر مسافة حركته الى جهة الفوق. اما ان يكون جمع مسافة حركته الى جهة الفوق، أو لا يكون، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً. وأما الثانى فلانه ان أريد

الأوّل في بيان حصر الأركان كاف [1] على مامرّ، أمّا لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضا خفيف مطلق، و احتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ماذكره الفاضل الشارح و هو أنّ المكان الواحد لايستحقّه جسمان بسيطان.

قوله.

☆( و أنت إذا تعقّبت جميع الأجسام الّتي عندنا و جدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [الّتي عدّدناها] .)☆

أقول: هذا بيان أنّها هي الّتي تنحلّ إليها المركّبات وتتركّب منها، وأشار فيه إلى الإستقراء و تتبّع أحوال التركيب و التحليل على مايذكره الأطبّاء . و فيه تعريض بأنّ المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح: إنّما سمّى الفصل بالإشارة و التنبيه لأنّ الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان، و التنبيه هو بيان أنّها اُسطقسّات المركّبات لاغير بالإستقراء

---

يتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان، وان أريد أنه يحتمل أن يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضاً كذلك كماصرح به من أنه مفسر بالمعنيين، و لعل المراد مجرد عبارة السلب و الاضافة حتى أن الحصر فى عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب، و عبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير و انما هي فى المعنى الاخير، وكأن الامام يشير الى هذا فى شرحه . م

(١) قوله « لان الاول فى بيان حصر الاركان كاف » أى لو قيل الجسم العنصرى اما خفيف مطلق أوليس، و اما ثقيل مطلق أوليس . يكفى فى بيان انحصاره فى الاربعة ، و اما لو قيل اما خفيف مطلق و هو النار لم يكف فى الانحصار مالم يبين انحصار الخفيف المطلق فى النار ، و الاقسام الباقية فى العناصر الباقية ، وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كماذكره الامام و هو أن المكان الواحد يمتنع أن يستحقه جسمان بسيطان .

وأقول : هذه المقدمة لابد منها هيهنا لان الشيخ لم يزعم أن الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة فى الخفيف المطلق و الثقيل المطلق و غيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة فى العناصر الاربعة بقوله « و بالحرى ان يتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة » فلم يكن بدمن بيان انحصار الخفيف المطلق فى النار ، و غيره فى الثلاثة الباقية . م

وتشكّكُ الفاضل الشارح [1] في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأنّ الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله . ليس بقوىّ . لأنّ الحجر جزء مفصول من كلّ الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متّصل بكلّه فالميل فيه ليس إلّا بالقوّة . أمّا المفصول منه كما يكون في الزقّ المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل و يحسّ به .

و استبعاده أيضا لبقاء الأجزاء الناريّة في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائيّة . ليس بقوىّ . لأنّه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي .

و إنكاره وجود النار في المركبات بأنّها لاتنزل عن الأثير إلّا بالقسر ، ولاقاسر هناك ، ولاتكوّن عن غيرها لأنّ استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الناريّة أضعف من استعداده لقبول غيرها . أيضا ليس على مايجب . لأنّ المعدّ كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الإستعداد لقبول الناريّة أقوى .

☆( تنبيهٌ )☆

☆(هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدّة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيّات و النبات و الحيوان وأجناسها وأنواعها ) ☆

أقول : يريد بيان كيفيّة تولّد المركّبات من هذه الأصول الأربعة . والمركّبات

---

(١) قوله « وتشكك الفاضل الشارح » اعلم أن فى هذا الفصل بحثين .

أحدهما ، أن ذوات الحركة المستقيمة منحصرة فى الاربعة ، و بين هذا بحسب خفتها و ثقلها.

والثانى أنها اسطقسات المركبات ينسب إلى الاغلب منها ، و بين هذا بحسب الاستقراء ، فتكلم الامام على كل واحد من البحثين .

أما على الاول فلان الهواء لاميل صاعد فيه و الالكنا اذا مددنا يدنا إلى الهواء أحسسنا منه بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة الى سفل . ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا انه ليس فيه ميل صاعد .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الارض لايكون فى حيزه الطبيعى لانه انما يكون لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكليته . فلاميل فيه بالفعل .

ثلاثة[1] : ذوصورة لانفس له . و يسمّى معدنيّا ، وذوصورة هى نفس غاذية و نامية و مولّدة للمثل لاحسّ ولاحركة إراديّة له . ويسمّى نباتا ، و ذوصورة هى نفس غاذية و نامية و مولّدة للمثل وحسّاسة ومتحرّكة بالإرادة . ويسمّى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات أُولى فإنّ الكمال ينقسم إلى منوّع هو صورة كالإنسانيّة وهو أوّل

---

واما على الثانى فلان النار ليست جزئاً من المركبات لوجهين : أحدهما أن النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أوالارض ينطفى والثقيلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة فى الاجزاء الارضية والاجزاء المائية . فكيف لاتنطفى .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعيها اليه . وفيه بعد .

و ثانيهما أن حدوث النارية فى المركب اما بالنزول عن حيز . وهو باطل . اذلاقاسر هناك ، واما بطريق الكون فى المركب . وهو أيضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية أقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع أن ينقلب نارا .

وجوابه : أنه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب .م

(١) قوله «والمركبات ثلثة» الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ، وصورة البسيط اما أن يكون من الشعور والارادة : وهى الصورة الفلكية . أولا . وهى الصورة العنصرية . واما صورة المركب فاما ان لايكون لها نشؤ و نماء وهى الصورة المعدنية اويكون ولايخلو اما ان لايكون لها حس وحركة وهى النباتية ، أويكون وهى الصورة الحيوانية . وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمالات اما منوع أوغير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه أول شيء يحل فى المادة .

وينقض بالمزاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به فى اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة .

وقيل : قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ، وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول شيئا يحل فى المادة كانت النفس الانسانية حالة فى المادة . و ليس كذلك .

ويمكن أن يجاب : بان المراد أنه أول شيء يحل فى المادة إن كان ماديا ، والمراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من الحلول و غيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر و تفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع ، وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات أخر . فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذى جعلته نوعا هى الكمال الاول . م

شيء يحلّ في المادّة ، و إلى غير منوّع هو عرض كالضحك ، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل . فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوانيّ ما يصدر من النباتيّ ، ومن النباتي ما يصدر من المعدنيّ . من غير عكس . وكلّ واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كلّ نوع على أصناف و كلّ صنف على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص . وليس هذا الاختلاف [1] بسبب الهيولى الأولى ، ولا بسبب الجسميّة فإنّهما مشتركتان ، ولا بسبب المبدء المفارق فإنّه كما سنبيّن موجود أحديّ الذات متساوى النسبة إلى جميع المادّيات . فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسميّة هى هذه الصور الأربع النوعيّة الّتى أجسامها موادّ المركّبات كما مرّ . و الإختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأنّ الإختلاف الّذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب ، و فيما يعرض بعد التركب . و التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسّات في القلّة و الكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة . فتلك الإختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركّبات فقوله «هذه» إشارة إلى الأسطقسّات الأربعة ، وقوله «يخلق منها ما يخلق» إشارة إلى المركّبات المخلوقة منها ، و قوله « بأمزجة » إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب ، وقوله « تقع فيها على نسب مختلفة » إشارة إلى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الأسطقسّات بقياس بعضها إلى بعض ، وقوله « معدّة نحو خلق مختلفة » إشارة إلى أنّ الأسطقسّات إنّما تصير بهذه الإختلاف معدّة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله « وليس هذا الاختلاف » أى اختلاف الاشخاص و الانواع و الاجناس لابد أن يكون له سبب . فسببه إما الهيولى أو الجسمية أو المفارق وهو باطل ، او الصورة النوعية البسايط . وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها . والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لان صورة النوعية أربعة ، وإذا كان كل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على اربعة اختلافات . فبقى أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها فى التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . أما فى التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات ، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك . م

المفارق. و الخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل، و تنسب إلى الكيفيّات المختصّة بالكميّات. و المراد ههنا مبادىء تلك الهيئات الّتي هي الصور النوعيّة، وقوله «بحسب المعدنيّات والنبات و الحيوان أجناسها وأنواعها» إشارة إلى المركّبات المذكورة فلكلّ جنس منها مزاج جنسي[1] له عرض بين حدّين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما، وهو يشتمل على الأمزجة النوعيّة بين الحدّين، وكذلك المزاج النوعيّ على الأمزجة الصنفية، والصنفيّ على الأمزجة الشخصيّة. و هذه الأمزجة كلّها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسّات إلى بعض في المقادير.

قوله

☆(ولكلّ واحد من هذه صورة مقوّمة منها تنبعث كيفيّاته المحسوسة، وربما تبدّلت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء إن يسخن، أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ومائيّته محفوظة، وتلك الصورة مع أنّها محفوظة فإنّها ثابتة لا تشتدّ ولا تضعف، والكيفيّات المنبعثة عنها بالخلاف، و تلك الصور مقوّمات للهيولى على ما علمت والكيفيّات أعراض والأعراض كائنة ما كانت لواحق. فلذلك لا تعدّ الصور من الأعراض)☆

أقول: يريد بيان أن يفرّق بين الصور الّتي هي الكمالات الأولى وبين الكيفيّات الّتي هي من الكمالات الثانية، وإنّما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى[2] فقال «ولكلّ واحد من هذه صورة مقوّمة»

(١) قوله «لكل جنس منها مزاج جنسي» لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات وفي كيفياتها فلكل مزاج من أمزجة الجنس والنوع والصنف و الشخص حدا إفراط وتفريط إذا خرج عنهما بطل التركيب، ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها. فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي، وهو جزء عرض المزاج النوعي، وهو جزء عرض المزاج الجنسي. م

(٢) قوله «وانما احتاج إلى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى».

و لقائل أن يقول: هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من أن الامزجة معدة نحو الصور النوعية فانها حينئذ يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى.

ويمكن ان يجاب عنه: بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسايط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر أعني المزاج ان قلنا أنها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار

أي صورة نوعيّة يصير ذلك الواحد بها هوهو على مابيّن في النمط الأوّل «منها تنبعث كيفيّاته المحسوسة» و استدلّ على مباينتهما بثلاث حجج: إنيّتان و لميّة:

الحجّة الأولى قوله «و ربما تبدّلت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء أن يسخن» وهذا تبدّل الكيفيّة الفعليّة «أوان يختلف عليه الجمود والميعان» وهذا تبدّل الكيفيّة الإنفعالية «ومائيّته محفوظة» وهي صورته النوعيّة. فإذن فالمتبدّلة غير المحفوظة في الأحوال، و قول الفاضل الشارح: النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

---

كما يقولها الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية، وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقولها الحكماء فأمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور، وأمكن أن يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم. وكفى هذا القدر في بيان المناسبة.

و الانسب ان يقال: إنما احتاج إلى الفرق لان المزاج إنما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها، ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك.

واستدل على المغايرة بثلاث حجج:

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة.

و الحجة الثانية يعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد و الضعف، والصور لا يقبلهما لكونهما مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لاتقبلهما.

و الحجة الثالثة اعم منهما لانها يشتمل العناصر و الافلاك، أو لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات و الثالثة يعم الكيفيات و الكميات و ساير الاعراض.

و تقرير الحجة الاولى: أن الكيفيات ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه، و قد يجمد فيزول الميعان عنه مع أن مهيته محفوظة في الحالتين. قال الامام: و هذه الحجة لا تتمشى في ساير العناصر فان النار لاتبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها، والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه، و الارض لاتبقى أرضا بعد زوال اليبس عنها. قال الشارح ان اراد بقوله: «هذه العناصر لاتبقى بعد زوال كيفياتها.» أنها لاتبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة أو التركيب. فهو ممنوع. وان أراد أنها لاتبقى في حال البساطة. فمسلم. لكن لايلزم أنها لاتبقى في حال التركيب لجواز أن يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاؤه، ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب. و هذا الكلام عند التحقيق استفسار و منع على المنع فان قول الشيخ «ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث منها كيفياتها المحسوسة» يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها و كيفياتها، وقول الامام هو ان الحجة لايظهر الافي الماء فان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع، فانه لامعنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعض مقدماتها. م

عنها، ولا الهواء و الأرض بعد زوال المبعان و الجمود عنهما. إن حكم بذلك مطلقا فغير مسلّم، وإن قيّد الحكم بحال بساطتها فمسلّم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ. لأنّ استلزام الشيء كيفيّة ما حال البساطة لايدلّ على استلزامه إيّاها حال التركيب، وقول الشيخ « وربما تبدّلت الكيفيّة » يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكما كلّيا شاملا للجميع في جميع الأحوال.

الحجّة الثانية[1] وهي أعمّ من الأولى قوله « وتلك الصورة مع أنّها محفوظة فإنّها ثابتة لاتشتدّ ولاتضعف، والكيفيّات المنبعثة عنها بالخلاف » وذلك لأنّ إنساناً لايكون أشدّ إنسانيّة من آخر، وجاز أن يكون أشدّ حرارة من آخر. قال الفاضل الشارح: الدليل على أنّ الصورة لاتشتدّ ولاتضعف أنّ القدر المعتبر في التقوّم إن زال فقد بطل المتقوّم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها، و إن لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الإشتداد في ذاته بل في عوارضه، ثمّ قال: و هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيّات لأنّ القدر المعتبر في نوعيّة الكيفيّة إن زال فقد بطلت الكيفيّة، وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها. فإن صحّ الدليل فقد بطلت إحدى المقدّمتين وإن لم يصحّ فقد بطلت الأخرى.

وأقول: معنى الإشتداد هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت إلى حال فيه غير قارّ يتبدّل نوعيّته إذا قيس مايوجد منها في آن ما إلى مايوجد في آن آخر بحيث يكون مايوجد في كلّ آن متوسّطا بين مايوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، و يتجدّد جميعها على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات إلى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلّا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك

(١) قوله « الحجة الثانية » تركيب القياس هكذا: الصورة لاتشتد ولاتضعف، والكيفيات تشتد وتضعف. فالصور ليست بكيفيات. و الشارح نبه على المقدمتين بمثالين: و هما أن انسانا لايكون أشد انسانية من الاخر، وجاز أن يكون أشد حرارة. كأنه يدعي انهما بديهيتان حتى لايتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصورة والكيفيات، وتصور الاشتداد والضعف كما تحققها. واستدل الامام على حقيقة الصغرى بان الصور لو اشتدت أو ضعفت فعند الضعف لايخلو إما أن يكون نوع

الغاية . فالآخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ لا الحالّ المتجدّد المتصرّم ، ولا شكّ أنّ مثل هذا الحالّ يكون عرضاً لتقوّم المحلّ دون كلّ واحد من تلك الهويّات ، و أمّا الحالّ الذى تتبدّل هويّة المحلّ المتقوّم بتبدّله و هو الصورة فلا يتصوّر فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدّله على شيء واحد متقوّم يكون هو هو في الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسّطة بين كون الشيء هو هو و بين كونه ليس هو .

و الحجّة الثالثة وهي أعمّ من الأوليين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيّات وهي قوله «وتلك الصور مقوّمات للهيولى على ماعلمت ، والكيفيّات أعراض ، و الأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعدّ الصور من الأعراض» .

قوله

☼(و أيضاً فإنّ حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعيّة الخفيّة )☼ .

أقول : قد ذكرنا فيما مرّ أنّ الطبيعة هي مبدء أوّل للحركات و السكونات الّتي تكون بالطبع . وذكر في هذا الموضع أنّ الكيفيّات المشتدّة و الضعيفة الّتي يكون الإشتداد و الضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعيّة . فنبّه هيهنا على أنّ الصور النوعيّة هى الطبائع بعينها بالذات . فهي باعتبار كونها مبادىء للحركات والسكونات طبائع ، وباعتبار كونها مقوّمات للهيولى صور ، و باعتبار كونها مبادىء للتغيّرات في غيرها قوى .

---

الصورة باقيا أو لافان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لاضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لايكون فى ذاته . فقوله « لم يكن الاشتداد فى ذاته » أى الاشتداد الذى كان فى ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله « لا يكون ذلك انتقاصا للصورة » مفروض فى ضعف الصورة فلوكان المراد بالاشتداد هيهنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد فى حالة واحدة وإنه محال . وقدصرح بذلك فى شرحه ، وكذا يقال عند الاشتداد : ان بقى كان الاشتداد فى العوارض وإلا لزم بطلانها ، و نقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانسلم صدق الصغرى . ففى قوله : إن لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لايلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالاولى الاقتصار على المنع م

قوله

☆( وإذا امتزجت لم تفسد قواها و إلّا فلا مزاج )☆

أقول : قال الشيخ في الشفاء : لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا : إنّ البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدّى ذلك [بها] إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة ، و لبست حينئذ صورة واحدة . فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة . فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسّطا بين صورها ، ومنهم من جعلها صورة اُخرى من النوعيّات . فقوله هيهنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجّة عليه بأنّه لا مزاج حينئذ بل هو فسادٌ ما و كون . لأنّ المزاج إنّما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

☆( بل استحالت في كيفيّاتها المتضادّة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتّى تكتسى كيفيّة متوسّطة توسّطاً ما في حدّ ٍ ما متشابه في أجزائها وهي المزاج )☆

يريد تحقيق ماهيّة المزاج . فالعناصر إذا امتزجت [(١)] و تفاعلت فلا يمكن أن

---

(١) قوله « إذا امتزجت » العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن أن يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته .

ولقايل أن يقول : سيجيء أن فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية فيعود المحذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوبة .

لايقال : سيقرر أن المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .

لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . أولايرى أن الماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد . فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوبة ، وأيضاً اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ، ولعل المحيص عن هذا بالتزام أن كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين : غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة . فتأمل . م

يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأنّ الفعل إن كان متقدّما على الإنفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه، وإن كان متأخّرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه، وإن حصلا معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوبا معا عن شيء واحد. وكلّها محال. فإذن يفعل كلّ واحد منها بصورته، و ينفعل في كيفيّته، ولا يمكن بالعكس لأنّ الإنفعال في الصورة يقتضي الإنفعال في الكيفيّة الصادرة عنها إذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس؛ بل إنّما تكسر الصور و تنكسر الكيفيّات، وهناك تستحيل العناصر في الكيفيّات المتضادّة المنبعثة عن تلك الصور حتّى تحصل بينها كيفيّة متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارّها، وتستسخن بالقياس إلى باردها، وكذلك في الرطوبة و اليبوسة، ويتشابه الجميع في تلك الكيفيّة. فتلك الكيفيّة المتوسّطة هي المزاج. فقوله «بل استحالت في كيفيّاتها» إشارة إلى حركة الأُسطقسات في الكيفيّات لأنّ الكيفيّة نفسها لا تتحرّك ولا تستحيل؛ بل تتبدّل ومحلّها يستحيل فيها، وقوله «المتضادّة» أي المتخالفة.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التضادّ على الحقيقي (١) الّذي يكون بين

---

(١) قوله «قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي» خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق و الكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت. لتشابههما و حصولهما عن كليات منكسرة. فلا بدّ أن يراد بالتضاد التخالف. وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم ضرورة فان المركبات بعضها حار، وبعضها بارد، وبعضها رطب، وبعضها يابس. وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً و غاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ثم قال: حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصور النوعية و استحالة كيفية كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع، لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا أو بالعكس، وأما استحالة النار والارض في اليبوسة، واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا. والجواب: أن تحليل المركبات يدل على أنها ممتزجة عن العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه، وأما النار فلابد منها إذ لابد من حرارة طابخة للمركب، وهي حرارة النار. فلما اشتمل المركبات على العناصر ولاشك أنها متشابهة الاجزاء في الكيفية، ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات. م

شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحدّ متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأوّل فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتّى يتناولهما معا. وقوله «متفاعلة فيها» أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيّات. و قوله «حتّى تكتسى كيفيّة متوسّطة توسّطاً ما» أي إذا كان الحارّ مثلا عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفيّة المتوسّطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث و الثلثين. فلاتكون الكيفيّة متوسّطة على الإطلاق دائماً بل توسّطاً ما. قوله «في حدٍ ما متشابهة في أجزائها» أي في حدّ من الحدود الّتي لاتتناهى بين الأطراف، وذلك الحدّ يكون متشابها في أجزاء الأسطقسات، أو الكيفيّة الّتى في ذلك الحدّ تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناريّ كحرارة الجزء المائيّ. فهذا بيان ما في الكتاب.

و قال الفاضل الشارح: أمر المزاج مبنيّ على إثبات الاستحالة، و الشيخ لم يثبتها إلّا في الحارّ و البارد.

أقول: وجود المركّبات المتشابهة الأجزاء الّتى ليست في ميعان الهواء و جمود الأرض دليل على وجود الكيفيّة المتوسّطة بينهما، وهي لاتحصل إلّا بالاستحالة فيهما.

وهيهنا بحث: هو أن يقال: إنّكم حكمتم فيما مرّ أنّ الصور إنّما تفعل في سائر الموادّ بالكيفيّات الفعليّة، وهيهنا جعلتم الصور فعلة و الكيفيّات منفعلة. فقد ناقضتم كلامكم بوجهين: أحدهما أنّكم جعلتم الصور هيهنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيّات، والثانى أنّكم جعلتم الكيفيّات الفعليّة منفعلة.

و الجواب: أنّا لم نجعل الكيفيّات أنفسها منفعلة؛ بل المنفعلة هي المادّة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيّات، وأيضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادّها بذاتها بتلك الكيفيّات. و بيان ذلك أنّ الصورة الناريّة مثلا هى المبدء لحصول الحرارة في مادّتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادّة عنها. فحصلت الحرارة في المادّة شديدة، و إن امتزج الماء بها أثّرت هى أيضا بتوسّط حرارتها تلك

في مادّة الماء الباردة بسبب صورة المائيّة فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كماذكرنا في الميل سواء، ولو كانت تلك المادّة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة ، و فعلت أيضا صورة الماء في مادّة النار مثل ذلك حتّى استقرّت الكيفيّة المتوسّطة في المدّتين متشابهة . والدليل على أنّ الصورة[1] إنّما تفعل في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة أنّ الماء الحارّ إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادّة البارد من الحرارة كما تنفعل مادّة الحارّ من البرودة و إن لم تكن هناك صورة مسخنه . فإذن ظهر أنّ الفاعلة هي الصورة بتوسّط الكيفيّة ، و أنّ المنفعلة هي المادّة المستحيلة في الكيفيّة لا الكيفية .

☆(وهمٌ تنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول لااستحالة في الكيف[أيضاً]وفي الصورة أيضا ، ولم يسخن الماء في جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء ناريّة داخلته ، ولاما يظنّ أنّه برد بردٌ بل فشت فيه أجزاء جمديّة مثلا )☆

أقول : قد تبيّن ممّا مضى أنّ القول بالمزاج مبنيّ على القول بالإستحالة فإنّ الكيفيّة المسمّاة بالمزاج إنّما تتحصّل بعد استحالة الأركان ، و هو أيضا مبنيّ على القول بالكون فإنّ الأجزاء الناريّة المخالطة للمركّبات لاتهبط عن الأثير كما مرّ بل تكوّن هناك .

و كان في المتقدّمين من ينكرهما معاً كانكساغورس و أصحابه القائلين بالخليط . فإنّهم كانوا ينكرون التغيّر في الكيفيّة وفي الصورة[2] ، ويزعمون أنّ الأركان

---

(١) قوله « والدليل على ان الصورة » والدليل على أن الصورة تفعل في غيرمادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الاخر ، وانفعال البارد من الحار إنما هو في الصورة المائية ، وهي مبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها . م

(٢) قوله « فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة » القائلون بالخليط قالوا : في الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم ، واجزاء على طبيعة العظم ، وأجزاء على طبيعة الحنطة ، وأجزاء على طبيعة الشعير ، وهكذا . وهي مختلط جدا . فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات

الأربعة لايوجد شيء منها صرفا ؛ بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعيّة ، وإنّما يسمّى بالغالب الظاهر منها ، و يعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها . فيغلب و يظهر للحسّ بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لاعلى أنّه حدث ، بل على أنّه برز ، ويكمن فيها ما كان بارزاً . فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهرا .

وبإزائهم قوم زعموا أنّ الظاهر ليس على سبيل بروز ؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه . كالماء مثلا فإنّه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء ناريّة فيه من النار المجاورة له .

والمذهبان متقاربان فإنّهما يشتركان في أنّ الماء مثلا لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار تخالطه ، ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء ، و الثاني يرى أنّها وردت عليه من خارجه ، وإنما دعاهم إلى ذلك الحكمَ بامتناع كون الشيء عن لاشيء ، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر .

فالشيخ لمّا فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإنّ القول بالمزاج لايمكن مع القول بهما . وقدّم الرأى الأخير لأنّه أشبه بالممكن فقرّر أوّلا مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثمّ اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدلّ على ذلك بخمسة أُمور من المشاهدات .

قوله

☼( فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل و المخضخض حين يحمى من غير وصول ناريّة غريبة إليه )☼

أقول : هذا أوّل استدلالاته و هو الإستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

---

بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة . وكذلك الكيفيات التي يحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، و آخرون زعموا أن أجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التغيير في الصورة فامتناع كون شيء عن لاشيء فان اللحم

العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخّن.

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الّذي يماسّه مثله مماسّة عنيفة كخشبتين يابستين. فإنّ المحكوكة منهما تحمى بل تحرق من غير نار، و هو ممّا تغلب عليه الأرضيّة.

و المخلخل هو الّذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحارّ من الدخول إليه. فإنّه يتسخّن لا محالة. و ذلك لأنّ السخونة تستلزم التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقّة القوام تقتضى السخونة أيضا.

و المخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الّذى يتحرّك تحريكا شديدا فإنّه يتسخّن أيضا.

قوله.

✡( واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه )✡

أقول: وهذا استدلال ثان: وهو أنّ المائعين المتشابهين اذا سخنا في إنائين أحدهما مستحصف أى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا، والثانى متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشتمال على الفرج والمسامّات الصغيرة كالخزف. فلو كان التسخّن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر. وليس الأمر كذلك.

---

مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشىء، وإما انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شىء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا.

والجواب عن الاول: بان الهيولى مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها اخرى بحسب استعدادها، وليس هذا وجود شىء عن لاشىء محض. وعن الثانى: بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة. وهذا ليس ببعيد. م

قوله

☆( وهل الإمتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخنّ لمنع الفشو ( وفي بعض النسخ ممتنع الفشو ) إذا كان لايخرج منه شيء يعتدّ به حتّى يخلف مكانه فاش يعتدّ به )☆

صمام القارورة : شدادها . وفدامها : مايوضع في فيها . وهذا استدلال ثالث وهو أنّ امتلاء الإناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخّن ما فيه تسخّنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتدّ به فيه إلّا بعد خروج شيء عنه إذ التداخل محال . وليس كذلك .

قوله .

☆( و اعتبر حال القماقم الصيّاحة )☆

أقول : وهذا استدلال رابع : وهو أن القمقمة إذا ملئت ماء وشدّ رأسها شدّاً محكماً ، ووضعت على نار قويّة فإنّها تنشقّ بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدوابّ و البهائم ، وهي من حيل المتحاربين . فحدوث السخونة و النار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الإستحالة و الكون معا .

قوله

☆( وانظر ما بال الجمد يبرّد مافوقه و البارد من أجزائه لايصعد لثقله )☆

وهذا استدلال خامس : وهو أنّ الجمد يبرّد ما وضع فوقه ، و الأجزاء الباردة لاتتصعّد بالطبع ، ولا قاسر هاهناك . فإذن هو الإستحالة . وقول الفاضل الشارح : إنّ الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعلّه يتبرّد بالطبع . مردود . لأنّه يقتضي أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده .

☆( وهم وتنبيه )☆

☆(أو لعلّك تقول : إنّ الناريّة كامنة يبرزها الحكّ والخضخضة من غير تولّد سخونة ولا ناريّة )☆

هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون و البروز ، وإنّما اقتصر على الحكّ و الخضخضة (١) لأنّ كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأنّ لهم أن يقولوا : الهواء حارّ بالطبع و تأثير الخلخلة فيه تصفيته عمّا يخالطه من الأرض والماء حتّى تظهر كيفيته و لا تلزم على ذلك استحالة .

قوله :

☆( فهل يسعك أن تصدّق بوجود جميع الناريّة المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلّفة لبقيّة منها فاشية في ظاهر الجمرة و باطنه وتحسّ فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من الناريّة إلّا الباقي فيه عند التجمّر لكان لا يسعك أن تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزه رضّ ولا سحق ، و لا يلحقه لمس و لا نظر فكيف ولو كان هناك كمون و بروز لكان أكثر الكامن برز وفارق ثمّ الكلام بعد هذا طويل )☆

نبّه على فساد هذا المذهب بأنّ الناريّة الكثيرة الّتي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها و باطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إيّاها ، وكذلك الناريّة الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفّاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلّا الناريّة الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرضّ والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدّق بوجود جميع تلك الناريّة الّتي انفصلت عنها حالة الإشتعال مع هذه الباقية . والمراد من قوله « ثمّ

---

(١) قوله « وإنما اقتصر على الحك والخضخضة » وماذكر الخلخلة كماذكر فى بيان إبطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض ، وأما الخلخلة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكمون فيه لان الهواء حارة يصفو بالخلخلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة فى الحرارة أقوى .

ولا خفاء فى أن هذا التوجيه أولى . م

الكلام بعد هذا طويل » أنّ لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، و ذكر مايرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لمّا كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

و اعترض الفاضل الشارح بأنّ حرارة الأدوية الحارّة كالفرفيون إنّما تكون لكثرة الأجزاء الناريّة الّتي فيها مع أنّها غيرظاهرة للحسّ عند السحق والرضّ. فلم لايجوز أن يكون هيهنامثله ، فإن قيل : ليس فيها أجزاء ناريّة لكنّها تسخّن بدن الحيّ عن انفعالها عنه بالخاصيّة .كان قولاً بأنّها تسخّن بالخاصيّة لابالكيفيّة . و هذا خلاف ماقالته الأطبّاء .

و الجواب أنّ الأجزاء الناريّة الّتي في الفرفيون إنّما لاتظهر للحسّ لكونها منكسرة الكيفيّة للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ، وإلّا لزمهم مامرّ .

☆(نكتةٌ )☆

☆( اعلم أنّ استضاءة النار الساترة لما وراها إنّمايكون ذلك لها إذا علقت شيئاً أرضيّا ينفعل بالضوء عنها ، ولذلك أصول الشعل وحيث النار قويّه هى شفّافة لايقع لها ظلّ ، ويقع لما فوقها ظلّ عن مصباح آخر)☆

أقول : يريد بيان أنّ النار المرئيّة ليست ببسيطة [1]، والبسيط شفّافة لالون لها . فالمرادباستضاءة النار شعلتها ، وقيدها « الساترة لماوراها» ليستدلّ بذلك على كونها مشتملة علىأجزاء أرضيّة . ثمّ ذكر علّة كونها مستضيئة و هو انفعال الأجزاء الأرضيّة عنها بالضوء فنبّه بذلك على أنّ النار الصرفة شفّافة لعدم ما يقبل الضوء

(١) قوله « يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة » حاصله أن النار الصرفة شفافة غير مرئية ، وإنما تكون مرئية ملونه لتعلقهابأجزاء أرضية تستضىء بضوئها . فهيهنا دعويان : أما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة منإحالةالاجزاء الارضية إلى نفسها كماتكون فىأصول الشعل تكون شفافة لاظل لها ، وأما الثانية فلان النار إذا كانت ضعيفةلا تتمكن من إحالة الاجزاء الارضية كما فى رأس الشعلة يقع لهاظل والظل إنما يكون للاجسامالارضية . م

عنها . ثمّ استدلّ على ذلك أيضا بأنّ النار القويّة المتمكّنة من الإحالة التامّة للأجزاء الأرضيّة كما في أُصو الشعل . وحيث تكون النار قويّة من سائر أجزائها إنّما تكون شفّافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها . ثمّ قال «ويقع لما فوقها ظلّ» أى لرأس الشعلة .

قوله .

☆(وربما كان انفراجه وتحجّمه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاف حتّى لايكون لقائل أن يقول : إنّ الشفيف للإنتشار ، و خلافه لاستحداد الصنوبريّه مستحصفة النار)☆

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعلّ الشفيف و عدم الظلّ في أُصول الشعل كانالانتشار أجزاء الناريّة و تفرّقها هناك ، وعدم الشفيف والظلّ فيما فوقه لاكتنازها و اجتماعها وذلك لأنّ شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطا صنوبريّا . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه . و أجاب بأنّه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراج رأس الشعلة و تحجّمه أى عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاف الّذى هوأصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف و عدم الظلّ في الأصل دون الرأس .

قوله

☆( فبيّن من هذا أنّ النار البسيطة شفّافة كالهواء )☆

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

☆( و إذا استحال إليها النار المركّبة الّتى تكون منها الشهب استحالة تامّة شفت . فظنّ أنها طفئت )☆

أقول المتحلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة [1] أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة » لابد من تقديم مقدمتين :
احديهما : أن الحرارة اذاغلبت فى الجسم الرطب كالنار فى الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا ، واذا غلبت فى الجسم اليابس كالنار فى الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنّما يعلوالبخار لأنّ اليابس أكثر حفظاً للكيفيّة الفعليّة و أشدّ إفراطا فيهالذلك . فإذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير أشتعل طرفه العالى أوّلاً ، ثمّ ذهب الاشتعال فيه إلى آخره . فرأى الإشتعال ممتدّاً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر و هو المسمّى بالشهاب . فإذا استحالت الأجزاء الأرضيّه ناراً صرفة صارت غير مرئيّة لعدم الإستضاءة . فظنّ أنّها طفئت فليس ذلك بطفو .

قوله

☆( و لعلّ ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا)☆

أقول و هو إذا ألقيناشيحة في تنور مثلا مشتعلمسعّر صارت النار فيه شفّافة لقوّتها . فإنّ الشيحه تشتعل ثمّ تنطفى .

قوله

☆( و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة الناريّة هواءً و انفصال الكثافة الأرضيّة دخانا الّذى كلّما قويت النار قلّ لإنّها تكون أقدر على إحالة الأرضيّة بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون دخانا بقائه في النار الضعيفة)☆

---

مائية تلطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تلطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البخارات لغلظهالاتصعدالى غاية كرة الهوا بل تقف دو نهافلابد من هواء لابخار فيه ، لكن منه مايلى كرةالنارفيكون حارا بحرارةالنار ، ومنه مالانارفيه . ومافيهالبخار فمنهمايجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض ، وفيه أيضاأجزاء هبائية أرضية يستضوء باضواء الكواكب ويتسخن ، ومنه مالايسرى اليه سخونه الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذى هو أجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذاكان للهواءأربعطبقات : طبقةالهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء الصرف ، وطبقة الباردة التى ينزل منها المطرو الثلج الى غير ذلك ، والطبقة المجاورةللارض . ثمالدخان اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره فى سمته أينما وقع فيرى كأن كوكبا انقض . و هو المسمى بالشهاب ، واذا استحال مافيه من الاجزاء الارضية ناراصارت شفافة وغابت عن الحس فظن أنها انطفت . فانطفاء النار يقع على وجهين : أحدهما هذا وهواحالة النار الاجزاء الارضية

أقول : و ذلك لأنّ النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء ، و تنفصل الأرضيّة عنها دخانا . ثمّ بيّن حال إحالتها الأرضيّة بحسب قوّتها و ضعفها .

قوله

☼( وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس)☼

أقول : الكلام كان في المركّبات وبسببها في المزاج ، و انجرّ إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلّقه بالمزاج و التركيب ، و يناسبه من حيث تعلّقة بالعناصر الّتي هي اُصول التركيب والمزاج . فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع [١] وكان الأصوب أن يقول : وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادّة و الغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبيه على أنّ كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئيّة هو لبساطتها .

☼( تنبيهٌ )☼

☼(انظر إلى حكمة الصانع بدء فخلق اُصولا ، ثمّ خلق منها أمزجه شتّى ، وأعدّ كلّ مزاج لنوع ، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال ، و جعل أقربها من الإعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة )☼

---

التى تعلقت هى بها نارا فيزول الضوء ويصير شفافة . والثانى استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثرى فى انطفاء النار عندنا . وأما قوله « الذى كلما قويت النار قل » فتنبيه أيضاً على أن النار فى نفسها شفافة لان الدخان أجزاء أرضية ، وكلما كان الدخان أقل كان الضوء والحمرة اللهيبية أقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ناراً . واعلم أنه قد صرح فى ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الارضية ناراً ، وهذا مخالف ماقد تقدم من أن الاطراف لايكون من الاطراف . م

(١) قوله « فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع » انما يكون كذلك لوكان العنصر جنسا للجسم المركب وليس كذلك . فلهذا قال : والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا شتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية . على أن الامر فى ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام . م

أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابيّ فإنّه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لأنّه خلق الأُصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخصّ كلّ مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كلّ مزاج كان أبعد عن الإعتدال سبب كلّ نوع كان أبعد عن الكمال ، و جعل النوع الأقرب من الإعتدال مزاج البشر حتّى يصلح لقبول النفس الناطقة . فالأُصول هى الأُسطقسّات الأربعة ، وأخرج الأمزجة عن الإعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر . وإنّما قال «أقربها من الإعتدال الممكن» لأنّ الإعتدال الحقيقيّ عنده ليس بموجود . وفي قوله «لتستو كره» استعارة لطيفة منبهّة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أنّ انكسار تضادّ الكيفيّات و استقرارها على كيفيّة متوسّطة وحدانيّة نسبة مثالها إلى مبدئها الواحد و بسببها تستحقّ لأن يفيض عليها صورة ، أو نفساً تحفظها فكلّما كان الإنكسار أتمّ كانت النسبة أكمل ، و النفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ « و أعدّ كل مزاج لنوع » بأنّ كلّ مزاج إنّما يستعدّ لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره . واستشهد بقوله في النمط الخامس « إنّ وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته » ،

و أقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتيّة فإنّ فاعل السواد هو الّذى فعله لونا ، و أمّا قولهم : تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل . فليس معناه أنّها ليست بفعل فاعل للشيء : بل إنّها إنّما صدرت عن فاعل الشيء بتوسّط ذات الشيء و ليست بفعل فاعل مباين لهما . فإنّ بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

و اعترض أيضا على قوله « وأقربها من الإعتدال [1] الممكن مزاج الإنسان »

(١) قوله «واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الاعتدال» قال الامام : كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه أكمل ، وقد ثبت فى علم الطب أن أعدل الاعضاء جلد الاصابع ، وأخرجها من الاعتدال القلب فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب .

اجاب : بان الشيخ قال : تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة ، وكون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضى أن يكون أعدل الامزجة ، بل أعدل الامزجة مزاج الارواح التى يقرب الاجزاء

بأنّ المباحث الطبيّة شهدت بأنّ أعدل الأعضاء جلد الأصابع، وأخرجها عن الإعتدال القلب. فكان ينبغى أن تتعلّق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب، وأقول: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق. فإنّ الأعضاء من حيث هى أعضاء ليست بقريبة من الإعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها، وأيضاً ليست الأعضاء ممّا تتعلّق بها النفس أوّلا، والمزاج المستعدّ لقبول الصورة الحيوانيّة فضلا عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح الّتى تقرب الأجراء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى. فهى أوّل شىء تتعلّق النفوس به، ثمّ تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصىّ والنوعيّ أوّلا إلى عضو يحصر (يحضن خ) تلك الأرواح ويمنعها عن التفرّق وهو القلب، ثمّ إلى عضو يغذّيها وهو الكبد، وإلى عضو يعدّها لأن تصير مبدأً للحسّ والحركة وهو الدماغ، ثمّ إلى سائر الأعضاء

---

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى، وهى أول ما يتعلق النفس بها، ثم يتعلق بالقلب الذى يحصرها، ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة.

وهذا غير مستقيم. لان الشيخ صرح فى مواضع من كتابه القانون أن الروح والقلب أحر ما فى البدن: حاران جداً مايلان الى الافراط، والخفيفان غالبان على الارواح. فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوى ممايناقيه قطعا.

بل الحق فى الجواب: أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى، لافى الاعتدال العضوى فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير، وذلك لايتم الا باعضاء آلية. فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن أعنى أمزجة الاعضاء، وذلك المزاج أقرب الى الاعتدال من امزجة الا واع الاخر

وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال، والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التى منشأها القلب.

فان قلت: لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى أن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة الى المبدء أكمل والصورة الفايضة عليه افضل على ماصرح الشارح به فيمامر وجب أن يكون الصورة الفايضة على الجلد أكمل الصور لانه أعدل الاعضاء وليس كذلك.

فنقول: ليس فى الاعتدال الا استحقاق صورة، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لابدمع ذلك من أن يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها. والعضو ليس كذلك. م

عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتّبة إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره. فيتمّ بجميع ذلك التشخّص على التفصيل المذكور في كتب الطبّ. فهذا وأمثاله ليس ممّا يخفى على الناظر في كتبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

## ☆( النمط الثالث : في النفس الأرضية والسماويّة (١))☆

(١) قوله « النمط الثالث فى النفس الارضية » للنفس الارضية معنى ، وللنفس السماويةمعنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظى وان اشتركا فى معنى واحد وهو كمال أول لجسم طبيعى لكنه ليس معنى النفس و الا لزم أن يكون صور البسايط و المعدنيات نفوسا . وليس كذلك . فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والنفس السماوية ، أما النفس الارضية هى كل نفس فى الارض من النبات والحيوان وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع فى ذاته أو صفاته . أما فى ذاته فكصورة السرير فانه كمال للخشب السريرى لايتم السرير الا بها . وأما فى صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لايتم الا بها ، والكمال الاول مايتم به النوع فى ذاته ،أو يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهوالمنوع على ما مر ، والكمال الثانى يتبع النوع من عوارضه ، فالكمال الاول يتوقف الذات عليه ، و الكمال الثانى يتوقف على الذات . وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة .

وأما الجسم فالمراد به الجنس أى الطبيعة الجسمية المجردة عن الفصل وهى المادة .

و ليتذكر أن الذاتى قد يؤخذ بشرط لاشىء أعنى وحده وهو المادة ، و بهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، وقد يؤخذ لابشرط شىء وهو أن يكون مبهما محتملا لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، وأن كان متعينا متحصلا بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات و الحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه أمر صار به نباتا أو حيوانا فذلك الامر له اعتباران : أحدهما أنه صورة وجزء للجسم النباتى أو الحيوانى ، و بهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة . و ثانيهما اعتبار أنه كمال فان الجسم من حيث أنه جسم طبيعة ناقصة ، وانما كملت و تممت بانضام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار أنه صورة لان الصورة يوهم أن يكون حالة والنفس لايجب حلولها كما فى النفس الانسانية ، وانما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها و محصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لامادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها ومهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ البناء فى حد البانى و ان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان . فلذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى . و ان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بحثا آخر .

وأما الطبيعى فهو مايقابل الصناعى .

إنّما فصّل النفس إلى الأرضيّة و السماويّة. لأنّها لاتقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى.

فالمعنى المشترك قولنا: كمال أوّل لجسم طبيعيّ: أمّا الكمال الأوّل فقدمرّ بيانه، و أمّا الجسم هيهنا فبمعنى الجنس لا المادة، وأمّا الطبيعيّ فما يقابل الصناعيّ.

والمعنى الّذي ينضاف إلى ذلك فيتحصّل النفس الأرضيّة متناولةً للنفوس

---

وأماالالى. فيجوز رفعه على أنه صفة كمال أى كمال أول آلى ذو آلة، و يجوز جره على أنه وصف لجسم. أى جسم مشتمل على الالة، والثانى أظهر. وأيأماكان فليس المراد بالالى اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط. بل وعلى قوى مختلفه مثل الغاذية و النامية و الجاذبة و الماسكة و غيرها. فان آلات النفس بالذات القوى، و بتوسطها. الاعضاء.

وأما ذى حيوة بالقوة. فليس معناه أن الجسم يكون حياً فان النبات ليس بحى؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها أفاعيل الحياة من التغذية، والتنمية، وتوليد المثل، والادراك، والحركة، وانماقال «بغير توسطها» لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الالة بل بالذات، وهذا مفهوم الحد.

وأما احترازاته:

فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس.

وقوله «لجسم طبيعى» احتراز عن صور الاجسام الصناعية.

وقوله «آلى» احتراز عن صور البسايط و المعدنيات لانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية

و أما قوله «ذى حياة بالقوة» فلبيان الاحتراز به مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية، والافلاك الجزئية بمنزلة الالات لها. واذا تمهد هذا فنقول: النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الالى على المذهب الاول، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه، وأما على المذهب الثانى فلايخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام لكن ليس يصدر عنها أفاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان. فليس الحيوان دائما فى التنمية، ولافى التغذية، ولافى التوليد، ولافى الادراك والحركة.

لايقال: ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التى لايتم الابالحيوة فلايكون التغذية والتنمية و توليد المثل منها، و ان أريد أفعال الاحياء و ان لم يتوقف على الحيوة. فان كان المراد جميع أفعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية، و

النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي : ذي حياة بالقوّة . ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسّطها وغيرتوسّطها مايصدر من أفاعيل الحياة الّتي هي التغذّي ، و النموّ ، و التوليد ، و الإدراك ، و الحركة الإراديّة ، والنطق ·

والمعنى الّذي ينضاف إلى ذلك فتتحصّل النفس السماويّة هو أن نقول بعدقولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك وحركة تتبعان تعقّلا كلّيا حاصلا بالفعل .

☆( تنبيهٌ )☆

---

ان كان المراد بعضها دخل فى التعريف صور المعدنيات والبسايط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء.

لانا نقول : المراد بعض الافعال فكأنه أشار اليه بقوله « ما يصدر من افاعيل الحيوة »وصور البسايط و المعدنيات خارجة بقيد الالة .

و أما النفس السماوية فهى كمال أول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياسنبين أن للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا و ارادة جزئية فى جرم الفلك ، و هذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعى ذىادراك وحركة دائما لانه فى مقابله فى الجملة وليس كذلك النفس الارضية ، وانما حذف عن التعريف الاولى ليستقيم على المذهبين .

قال الامام فىالملخص : زعم المحققون انه لايمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بمايصدر منه فعل ماكان العقل و الطبيعة نفسا ، وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية . وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات . يخرج عنه النفس الفلكية . فالنفس لاتكون مقولة على النفوس الثلثة الابحسب الاشتراك اللفظى .

و اقول : انا نشاهد اجساما يغتذى و ينمو ويولد المثل ، واجساما يدرك ويتحرك بالارادة دائما أو ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فتعين ان يكون لها مباد غير جسميتها ، و لاشك أن تلك المبادىء مختلفة فى جوهرها بحسب آثارها المختلفة ، فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادىء المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة ،

وأما أنه لايمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثه فذلك منظور فيه ، وقد صرح الشيخ فىالشفاء بان كل مايكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلثة لان مبدء أفاعيل كذلك اما أن يكون مبدء افاعيل لاعلى وتيرة واحدة و هو النفس الارضية ، أو يكون مبدء افاعيل على وتيرة واحدة لكن لايكون عادمة للارادة و هو النفس السماوية . م

☆(ارجع إلى نفسك[1] وتأمّل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ماعندى أنّ هذا يكون للمستبصر حتّى أنّ النائم في نومه و السكران في سكره لايعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثّله لذاته في ذكره ، ولو توهمّت أنّ ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنّها على جملة من الوضع والهيئة لاتبصر أجزاءها و لاتتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفرجة ومعلّقة لحظةً مافي هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت إنيّتها )☆

أقول يريد أن ينبّه على وجود النفس الإنسانيّة بأنّ الإنسان الكامل الإدراك

---

(١) قوله «ارجع إلى نفسك» أراد بيان وجود النفس الانسانية ، وهى التى يشير اليها كل واحد بقوله أنا . فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأفعاله كذلك لبدن الانسان شىء وراء البدن و الاعضاء يعبر عنه بقوله أنا ، و ذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه ، و المدرك شىء غير البدن ، وكذلك المدرك غير البدن و أجزائه . فوجب القطع بكون النفس غير البدن وأجزائه .

أما المقدمة الاولى فنبه عليها فى أول التنبيهات باربع حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج أولا فاذا رجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى أنه مدرك لها مثبت أياها .

الحالة الثانية : ان يتعطل حواسه الظاهره وهو حالة النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يخل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لايغيب عن ذاته .

فان قلت : النايم فى نومه و السكران فى سكره لا يعرفان نفسهما و الا لتذكر ذلك عند اليقظة و الافاقة .

اجاب : بقوله « وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره» أى كل من النايم و السكران يعقلان ذاتهما الا أنه ما يبقى على ذكره . ففى هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة و ان جاز أن يكون له شعور بغيره .

الحالة الرابعة : أن لايكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه فى أول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر اجزاؤها و لايتلامس أعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة و معلقة فى هواء طلق . فاعتبر كونه فى أول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، وكونه صحيح المزاج و العقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه ، وكونه بحيث لايبصر أجزاؤها و لا يتلامس أعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، وفى هواء طلق لئلا يحس من خارج بشىء من الاشياء ولاشك ان فى

وغير كامله الذى يختلّ إدراكه إمّا بالحواسّ الظاهرة كالنائم و إمّا بالحواسّ الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة . لا يغفل عن وجود ذاته ، ثمّ زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لايدرك فيها شيئاً غير ذاته و هوأن يتوهّم أنّه خلق أوّل خلقه حتّى لايكون له تذكّر أصلا ، واشترط كونه صحيح العقل. ليتنبّه لذاته ، وكونه صحيح الهيئة . لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، و كونه بحيث لايبصر أجزائه . لئلا يدرك جملة فيحكم بأنّه هي ، ولايتلامس أعضاؤه . لئلا يحسّ بأعضائه ؛ بل منفرجة ومعلّقة في هواء طلق بفتح الطاء و سكون اللام أى غير محسوس بكيفيّة غريبة فيه من حرّ أوبرد . يقال : يوم طلق وليلة طلقة : إذا لم يكن فيه حرّ ولاقرّ ولاشيء يؤذى . وإنّما اشترط كون الهواء طلقا . لئلايحسّ بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإنّ الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كلّ شيء كأعضائه الظاهرة و الباطنة ، وككونه جسماً ذا أبعاد ، وكحواسّه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلّا عن ثبوت ذاته فقط . فإذن أوّل الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أنّ مثل هذا الإدراك لايمكن أن يكتسب بحدّ أورسم، أويثبت بحجّة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : إنّ الشيخ لم يبيّن أنّ هذه القضيّة أوّليّة أوبرهانيّة ،

---

هذه الحالة يثبت ذاته . فاذن أول الادراكات لكل أحد هو ادراك نفسه غيرزايل عن انيتها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيين : تصور نفسه ، و التصديق بانه موجود و كما كان ذلك لايمكن أن يكتسب بحد أو رسم لم يكن أن يثبت هذا بحجة أو برهان .

قال الامام : حاصل كلامه فى هذاالفصل يرجع الى ان الانسان لايغفل عن ادراك ذاته فى شيء من الاحوال اصلا ، ثم أنه لم يبين أن هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضا لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولا ، فيجب علينا أن نتكلم فى هذه المباحث .

فنقول : يشبه أن لاتكون تلك القضية أولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية و هى أنا ندرك انفسنا حال النوم و السكر وعند انفراج الاعضاء ، وعرضنا على العقل أيضا أن الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية ؛ بل الانصاف أنا نشك فى القضية الاولى فلابد من تصحيحها بالحجة .

أما أنه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه مولم أوملذ فان لم يحصل له شعور به فهوميت و ليس

ثمّ حكمه عليها بأنّها برهانيّة ، ثمّ تمحّله في إقامة البرهان عليها ، ثمّ تزييفه لبراهينه . خبط كلّها لافائدة في الاشتغال بها .

☆(تنبيهٌ)☆

☆( بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ، وما المدرك من ذاتك . أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوّة غير مشاعرك وما يناسبها . فإن كان عقلك وقوّة مشاعرك بها تدرك . أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط . فإنّه لاوسط . فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوّة أُخرى و إلى وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثمّ انظر )☆

أقول : يريد التنبيه على أنّ الإنسان لايدرك نفسه إلّا بنفسه لابقوّة غير نفسه ولا بتوسّط شيء آخر ، وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الإدراك ماهو ، وكذلك المدرك . وبدء بالمدرك وقسّمة إلى المشاعر الظاهرة و إلى الباطنة : كالعقل و غيره ، وقسّم الباطنة إلى مايدرك بوسط أو بغير وسط ، و إلى مايدرك بنفسه أو بقوّة شيء آخر غيره ، وبيّن أنّ الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوّة أُخري ، ولابتوسّط شيء آخر . لأنّ المدرك في ذات الفرض كان غافلا عمّا يغايره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصوّر مغايرة بين المدرك والمدرك البتّة .

---

بحى ، وان حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤلمه أو يلذه أولا يدرك الا أنه مؤلم أو ملذ مطلقا ، و الثانى باطل مطلقا و الا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له . فتعين الاول لكن علمه بان يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه ، والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد المضافين .

و أما انه يمتنع أن يغفل عن ذاته فلان العلم عبارة عن حصول مهية المدرك فى المدرك . فعلمه بذاته :

إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته فى ذاتة و هو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ، ولانه ليس احدهما بالحالية و الاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى المهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا . وهو محال .

وإما ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشىء عند نفسه

☆( تنبيه )☆

☆( أتحصّل أنّ المدرك منك أهو مايدرك البصر من اهابك. لا . فإنّك إن انسلخت عنه و تبدّل عليك كنت أنت أنت أوهو ماتدركه بلمسك أيضا ، و ليس أيضا إلاّ من ظواهر أعضائك. لا. فإنّ حالها ماسلف . ومع ذلك فقد كنّا في الوجه الأوّل من الفرض أغفلنا الحواسّ عن أفعالها . فبيّن أنّه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أودماغ . و كيف وقديخفى عليك وجودهما إلّا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة . وذلك ظاهر لك ممّا تمتحنه من نفسك ، وممّا نبّهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] الّتى قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و الّتى لا تجدها ضروريّة في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ماتدركه حسّاً بوجه من الوجوه، ولا ممّا يشبه الحس ممّا سنذكره )☆

أقول : يريد أن يبيّن أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك و قسّمه إلى أن يكون إمّا محسوسا أوغير محسوس . وإن كان محسوسا فهو إمّا جزء من البدن أوكلّه . وإن كان جزءاً فهو إمّا شيء من ظواهر أعضائه أوشيء من بواطنها. وهذه أربعة أقسام .

ثمّ أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين : أحدهما أنّ الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ، ولكان مدركا لذاته . والثاني أنّ ظواهر البدن

---

يستحيل أن يتبدل بالغفلة .

وهاتان الحجتان غير برهانيين ، والاولى اضعف .

و هذا كله خبط .

اما كسبية القضية فلان الاوليات لايمنع أن يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات ، او لعدم العلم ببعضها ، او لحصول تصوراتها لاعلى وجه مناط التصديق : اولعدم الانس الى ذلك. وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة الى برهان .

واما انه يجب بيان امتناع أن لايدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس و البدن وهولايتوقف على ذلك بل يكفى فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هوالكلام في المقدمة الاولى .

واما المقدمة الثانية فبينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة ؛ والبه

لاتدرك إلّا بالحواسّ وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواسّ و عمّا تدركه الحواسّ مع أنّه مدرك لذاته.

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنّها لاتدرك إلّا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجبه التشريح.

و أبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنّه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه، و بأنّ إدراك المركّب لاينفكّ عن إدراك أجزائه الّتي يكون كلّ واحد منها غير المركّب، و كان الإنسان في الفرض المذكور غافلا عمّا يغايره.

فظهر أنّ المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرادى الّتي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك [لكونها غير ضروريّة الإدراك] في كونه مدركا لذاته. وظهر من ذلك أنّ المدرك ليس بمحسوس ولاما يشبه المحسوس ممّا سنذكر يعني المتخيّل و الموهوم.

☆( وهمٌ وتنبيهٌ )☆

☆( ولعلّك تقول: إنّما اُثبت ذاتي بوسط من فعلي. فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركة، أوغير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك، وأمّا بحسب الاُمر الاُعمّ فإنّ فعلك إن أثبتته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلا مطلقا. لاخاصّا هوذاتك بعينها، وإن أثبتته فعلا لك فلم يثبت

---

اشار بقوله «احد مشاعرك مشاهدة» والى المشاعر الباطنة و هو المراد منه. بقوله «أم عقلك وقوة غيرمشاعرك» ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه و هو العقل، و الى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة؛ واشار اليه بقوله «وقوة غير مشاعرك» و الواو بمعنى أو، و قسمة اخرى الى ادراك بوسط او بغير وسط فقول الشارح «وقسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى مايدرك بنفسه» ليس المراد بهما قسيمان بل تقسيمان، و بين أن الادراك ليس بقوة اخرى و لا بتوسط شيء لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره. فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط، لكن لاجايز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لماسيجيء في التنبيه الثالث أن المدرك غير محسوس فلايكون الادراك بالمشعر الظاهر. فلانه في الفرض المذكور غافل عن

به ذاتك؛ بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك. فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقلّ من أن يكون معه لا به. فذاتك مثبتة لا به)٭

أقول: إثبات الأشياء الّتي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمی، وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله. فإنّ وجوده له أظهر من وجود علله. فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته الّتي هي أفعاله وآثاره. فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها.

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين: وجه خاصّ بهذا الموضع وهو أنّ الإنسان في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع إدراك ذاته، ووجه عامّ وهو أنّ الفعل إن أخذ من حيث هو فعلٌ ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدلّ إلاّ على فاعلٍ ما غير معيّن ولا يمكن أن يستدلّ الإنسان به على فاعل معيّن هو ذاته. وإن اُخذ من حيث هو فعلٌ لفاعل معيّن فالفاعل المعيّن يكون معلوما قبله و لا أقلّ من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدلّ بذلك عليه. وبالجملة الإستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدّي إلى معرفة ذات الفاعل ماهو. فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال.

و الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل، ورام اختصاره بحجّة على أنّ ذات الانسان ليست هي أعضاءه. فقال: الإنسان عالم بثبوته

---

جميع حواسه. فتعين ان يكون ادراكه بنفسه من غير وسط. فالمراد بقوله «والباطنة» هى العقل لانه تبين أن الادراك ليس بقوة اخرى، وقوله «بلا وسط» يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لايكون بوسط و هو ظاهر، و قوله «على وجه لايتصور مغايرة بين المدرك والمدرك» يتعلق بقوله «الباطنة بلاوسط» أى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التى هى نفسه بلا وسط ولامغايرة بين المدرك والمدرك.

وأعلم: أن الدليل لايتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط؛ لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا و بالعرض.

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها فى التنبيه الثالث. ومن الظاهر انه فى الحالة المفروضة يثبت نفسه، ولايثبت لها طولا ولاعرضا و لاعمقا، ولو امكنه فى تلك الحالة ان تخيل عضواً لم يتخيله جزءاً من ذاته ولاشرطا فى نفسه، ومعلوم أن المثبت غير مالم يثبت، والمعلوم غير ماليس بمعلوم.

وإن كان غافلا عن جميع أعضائه. و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. فذاته مغايرة لأعضائه. و هذا هو الّذى قرّره الشيخ بعينه. ثمّ عارضه بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولايخطر بباله تصوّر النفس الّتي يقولون بها فكلّ مايجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام.

و أقول: ليت شعرى مايريد بالنفس الّتي يقولون بها إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحرّكة. فلا مغايرة، وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها. وينبغى أن يعلم أنّ هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكنّه يتجاهل في كثير من المواضع تقرّبا إلى الجهّال.

☆( إشارةٌ )☆

☆( هو ذا يتحرّك الإنسان بشيء غير جسميّته الّتي لغيره، وبغير مزاج جسمه الّذي يمانعه كثيراً حال حركته فيجهة حركته بل فى نفس حركته )☆

يريد إثبات أنّ نفس الإنسان غير الجسميّة والمزاج، تصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الّذى تثبت به صور سائر الأنواع (١) و قواها.

فنقول قبل الحوض فيه: إنّ صور المركّبات تقوّم موادّها و تجعلها شيئاً ماغير الموادّ. فهي من حيث هي كذلك مبادىء لفصول منوّعه، ومن حيث تصدر عنها أفعل مختلفة هي قوى وطبائع.

---

فان قلت: لما ثبت أن الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت أن النفس ليس شيئا من البدن. فما الحاجة الى المقدمة الثالثة.

فنقول: اراد زيادة الكشف، ولاشك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة.

او نقول: الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرين وكان دليلان.

او نقول: انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية، فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها. ثم لما اثبت فى ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى أن يذهب الوهم الى إثباته بفعله أورد الوهم والتنبيه عليه. هذا هو الضبط. م

(١) قوله: «وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الانواع» فان الوجه الذى تثبت به صور الانواع هو الاستدل بالاعمال فانهم قالوا: نحن نشاهد فى انواع البسايط و المركبات خواص مختلفة و كيفيات متغايرة فلابدلهما من مبدء، وليس هو نفس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة

فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادّها المجتمعة من الاُستقسّات المتضادّة بكيفيّاتها المتداعية إلى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة. والصورة الّتي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنيّة.

و منها الأفعال النباتيّة الّتي منها جمع أجزاء اُخر من الاُستقسّات و إضافتها إلى موادّها وصرفها في وجوه التغذية و الإنماء و التوليد. و الصورة الّتي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتيّة.

ومنها الأفعال الحيوانيّة الّتي هي الحسّ و الحركة، و الصورة الّتي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتية، والحفظ المذكور نفس حيوانيّة. وأمّا النفس الانسانيّة فهي الّتي تصدر عنها الأفعال السابقة كلّها مع النطق وما يتبعه.

فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانيّة من حيث هي أوصورةٌ ما لامن حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنّها من حيث هي تلك لايمكن أن تثبت بأفعالها على مامضى. و بدء بأظهر الأفعال المذكورة وهو الحركة الإراديّة و الحسّ فاستدلّ بالحركات الإراديّة المختلفة أوّلا، وذلك لأنّها تقتضي مبدءاً ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسميّة الإنسان. لأنّها موجودة بغير الإنسان كالعناصر والجمادات، ولايجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأنّ المزاج يقتضي حركة المركّب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إمّا مطلقا أو بحسب الإجتماع، أو

---

النوعية. فهيهنا أراد الشيخ أن يثبت وجود النفس لا من جهة أنها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لاتثبت بالافعال؛ بل من جهة أنها مبدء الافعال ولما كان اظهر الافعال لها الحركة والإدراك استدل بهما، و اليه أشار بقوله «فالشيخ يريد فى هذا الفصل أن يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس أو صورة ما» أى من حيث أنها مبدء الافعال حتى يقال ان لها حركة فلا بد لها من مبدء وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر و هو النفس والصورة.

واعلم أن الصورة النوعية هى جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم، وقيد نوع الجسم احتراز من الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها يقوم جنس الجسم، ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا أنها لايقومه هكذا قيل.

وفيه نظر: لان مفهوم الجنس مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية، و لو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه و دخلت فيه النفس الانسانية. فهذا الحد كما ينبغى. م

سكونه في مكان اتّفق حدوثه فيه على ما تقرّر . وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفيّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنّه يريد الفوق و ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل ؛ بل و في نفس حركته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرّك على الأرض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته » بالسرعة والبطؤ . فقال : وذلك في وقت الإعياء فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان اذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإراديّة هى الفوق وعند الإعياء لاتكون تلك الحركة سريعة .

أقول : والأظهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة (١) الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة والمزاج اُخرى . فإنّ ذلك لايكون إلّا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضا قوله « بل في نفس حركته » بالرعشة . قال : لأنّ النفس تحرّكها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل فتتركّب الحركة منهما .

أقول : الرعشة لاتتركّب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس . فإنّه إذا أحدث محرّك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا ، وأيضا عند تحريك النفس إلى فوق و المزاج إلى أسفل لاتكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها . فإنّ الممانعة في نفس الحركة تكون إمّا بأن تريدها النفس

(١) قوله « الاظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة » انما كان هذا اظهر . لان حال الحركة لو اريد به السرعة و البطوء لكان حال الحركة مافيه الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضا صلة له لانه أيضا محل الممانع ، فيجتمع الصفتان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جايز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو ، و اما اذا فسرنا حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان ، وفى جهة الممانعة صلة . ولاامتناع فى ذلك . م

ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعيّ ، أو يقصدها المزاج و لاتريدها النفس كما في حال الهوى .

قوله

☆( وكذلك يدرك بغير جسميّته [ جسميّة خ ] و بغير مزاج جسميّته الّذى يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضدّ فكيف يلمس به[1]) ☆

أقول : وهذا استدلال بالإدراك فإنّه أيضا يقتضى مبدءً ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسميّة المشتركة ، ولا المزاج . فإنّه كيفيّةٌ مالا تتأثّر عمّا يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن إدراكه إذ الإدراك إنّما يحصل بانفعال المدرك على ماسيظهر ، ويستحيل عمّا يخالفها . فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهى غير موجودة .

قوله .

☆( ولأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنّما يجبرها على الإلتئام والإمتزاج قوّة غير مايتبع التئامها من المزاج . وكيف وعلّة الإلتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لايكون قبل مابعده . وهذا الإلتئام كلّما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعى إلى الانفكاك) ☆

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه و بقائه على وجود النفس . وهو أنّ المزاج كما مرّ إنّما يحدث بين اُستقسّات متضادّة متنازعة إلى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها فهو محتاج أوّلاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتّى تمتزج وتلتئم بعد الإجتماع ثمّ تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج ، وإلى شيء يحفظ الاُستقسّات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلّا تفرّقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمرّ الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده ، والثانى سبب بقائه . وهما متقدّمان

---

(١) قوله «فكيف يلمس به» انما خصص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة ، فاوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم يحصل الادراك ، وان كان كيفية مضادة ينعدم فكيف يحصل اللمس به فليس الكلام هيهنا الا ان مبدء الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس به كما صرح به الامام فى شرحه . م

على الإلتئام[١] المتقدّم على المزاج ،وهذا هو المراد من قوله « وعلّة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لايكون قبل مابعده» أى و كيف وعلّة الإلتئام وحافظه يكونان قبل الإلتئام المستمرّ الوجود فكيف لايكونان قبل المزاج الباقى الّذى هو بعد الإلتئام ، و هذا الإلتئام يتداعى إلى الإنفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض المنهكة مثلا ، أو عدمٌ بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلّة ، و هذا استدلال مؤكّد للّذى قبله باعتبار المشاهدة[٢] فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شيء الّذى صار المركّب به إنسانا .

قوله

☼(فأصل القوى المحرّكة والمدركة . والحافظة للمزاج [شيء] آخر لك أن تسمّيه بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذى يتصرّف في أجزاء بدنك ، ثمّ في بدنك )☼

هذه نتيجة لما تقدّم وإنّما صرّح بتسميته بالنفس لأنّ الإصطلاح وقع على أنّ مبدء هذه الأفعال هو النفس ، ولمّا تبيّن كونه صورة وكان كلّ صورة جوهراً صرّح بأنّه جوهر فقال «وهذا هو الجوهر الّذى يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك » و إنّما كان تصرّفه في أجزاء البدن أقدم من تصرّفه في البدن لأنّه يتعلّق أوّل تعلّقه بالروح ثمّ بالأعضاء الّتى هى أوعيته ، ثمّ بسائر الأعضاء الرئيسه الّتى هى مبادىء الأفعال الحيوانيّة و النباتيّة ، ثمّ بالأعضاء المرؤوسة الباقية . و عند ذلك يصير متصرّفا في جميع البدن .

(١) قوله « وهما متقدمان على الالتيام» أى الجامع والحافظ متقدمان على الالتيام المستمر المتقدم على المزاج المستمر ، والحاصل: الاستدلال على وجود الجامع و الحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج يتوقف على الالتيام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ . م

(٢) قوله « وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن من الاسطقسات انما علم بتقطيره بالقرع و الانبيق و تحليله الى بسايط ، وكون الجامع اذا عراه ضعف أو عدم تداعى البدن الى الانفكاك أمر تجربى علم بتكرر المشاهدة كما سيذكر فى الفصل الذى يليه ، ومن الظاهر ان هذه القضية التجربية لادخل لها فى الاستدلال ، ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع ، وانما هى كالتتمة للدليل ذكر لمزيد الايضاح . م

و انما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للاستدلال المذكور الحركة و الإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل، ولم يذكر النطق لأنّ ماهيّته غير بيّنة إلى أن يبيّن ، و إنّما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد ؛ [1] بل إنّما أراد أن يذكر أنّ النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس . فذكر أنّ المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس .

و قد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور : وهو أن يقال : إنّكم قلتم إنّ المركّبات إنّما تستعدّ لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ، ويجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور ، و الآن تقولون إنّ النفس الّتي هي صورة للحيوان جامعة لأُستقسّاته ، والجامعة للأُستقسّات يجب أن يكون متقدّما على المزاج . و هذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأنّ الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين . ثمّ إنّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأُمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس ، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء . و قال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى : واعلم أنّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الإجتماع . ولمّا كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجّة على أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها . فقال الشيخ : كيف أُبرهن على ما ليس . فإنّ الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الإجتماع أوّلاً القوّة المصوّر لذلك البدن ، ثمّ قال : وتلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال

---

(١) قوله «وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد» لما قال أولا: إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس ، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك. قال : المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر ليس وجود النفس؛ بل المقصود الحقيقى هو مغايرة النفس المزاج ، واما وجود النفس فيثبت بالعرض ، و يمكن أن يقال : الاستدلال بالمزاج اجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك ، فيكون ايضا استدلالا بالافعال . محصل الجواب للسؤال المشهور : أن النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الابوين ، و المتاخرة عنه نفس المولود . م

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين . وبالجملة فإن تلك المادّة تبقى في تصرّف المتصوّرة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس . فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

أقول : وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء : فالنفس الّتي لكلّ حيوان هي جامعة اُستقسّات بدنه ، ومؤلّفها ، ومركّبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الّذي ينبغي . فقول الشيخ في الشفاء و الإشارات يخالف ماذهب إليه الفاضل الشارح هيهنا ، ومانقله عن الشيخ في رسالته ، وأيضا إن كانت نفس الاُمّ مدبّرة للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدّة إلى الناطقة . وإنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيّين يفعلان بإرادة متجدّدة ، وإن كانت القوّة المصوّرة مدبّرةً ، و المصوّرة من القوى الخادمة للنفس الّتي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصوّرة قبل حدوث النفس الّتي هي مخدومتها ، [1] وكيف فعلت بذاتها . فإنّ الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إيّاها .

وما تقتضيه القواعد الحكميّة الّتي أفادها الشيخ وغيره هو أنّ نفس الأبوين يجمع بالقوّة الجاذبة أجزاء غذائيّة ، ثمّ تجعلها أخلاطا و تفرز منها بالقوّة المولّدة مادّة المني وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة لصيرورتها إنسانا فتصير تلك القوّة منيّاً و تلك القوّة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنيّة ، ثمّ إنّ المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتيّة فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادّة فتنميها وتتكامل المادّة بتربيتها إيّاها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل ، وهكذا إلى أن تصير مستعدّة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها » لم لايجوز أن يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام ، وكيف لايكون كذلك وهي فايضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء و تشكيلاتها و تخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية . م

يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانيّة أيضا . فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق وتبقى مدبّرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل .

وقد شبّهوا تلك القوى في أحوالها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفسا مجرّدة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثمّ تشتدّ . فإنّ الفحم بتلك الحرارة يستعدّ لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعدّ لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة . فمبدء الحرارة الناريّة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدء الأفعال النباتيّة ، وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانيّة ، و اشتعالها ناراً كالناطقة . وظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدّم وزيادة . فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود .

وتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائيّة الواقعة في المنيّين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن و إلى آخر العمر ، والحافظة للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ : إنّهما واحد . بهذا الإعتبار ، وقوله : إنّ الجامع غير الحافظ . بالإعتبار الأوّل . و بالجملة فالفرض ههنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحدا حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أُخرى .

☆(إشارةٌ)☆

☆( فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق )☆

يريد بيان أنّ الجوهر الّذى أثبته في الفصل المتقدّم [1] بالحركة و الإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، و هو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في

(١) قوله «يريد بيان أن الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم» أى فى هذا الفصل ثلثة مباحث : عن أن مبدء الادراك والحركة شيء واحد بعينه ، وعن كيفية ارتباطه بالبدن ، وعن انفعال كل منهما عن الاخر .

الفصول المتقدّمة، ويشير إلى كيفيّة ارتباطه بالبدن، و يبيّن أنّ كلّ واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط. فقال «فهذا الجوهر فيك واحد» وذلك لأنّ الشيء الّذى تصدر عنه الحركة الإراديّة في الإنسان هو الّذى يدرك فيه. وذلك بديهيّ وهو الّذي إذا أصابه وهن أوعدم تداعى بدنه إلى الانفكاك. وذلك تجربيّ، ثمّ قال «وهو أنت عند التحقيق» وذلك لأنّك تعلم يقينا أنّك تتحرّك بإرادتك وتدرك بمشاعرك أو بعقلك، وأنّ مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمّرت مأة سنة، و يزول عند حلول الأجل بسويعات فيأخذ البدن في الإنفكاك و الإنحلال. و إنّما استدلّ على وجود النفس في الفصل المتقدّم بالحركه والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبيّن لك أن تلك النفس هى أنت فإنّك لا تشكّ في صدور هذين الفعلين عنك، وتشكّ في صدور الأفعال النباتيّة عنك إلى أن يتبيّن لك بنوع من البيان.

قوله

☼( وله فروع من قوي منبثّة في أعضائك )☼

أقول: وذلك لأنّ النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابله كالشهوة لشيء والغضب على شيء، و الدفع لشيء، و الجذب لآخر. وهي من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة، وبالعكس، والإشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الإشتغال بالآخر. فإذن مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة. فملك الأشيا من حيث هى مبادىء التغيّرات قوى، ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن.

قوله

☼( فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً، أوتخيّلت، أوغضبت. ألقت العلاقة

---

فبين وحدة المبدء بقوله «فهذا الجوهر فيك واحد».

وكيفية الارتباط بقوله «وله فروع» فان النفس كما سنبين موجود مجرد، والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد. فوجه الارتباط انها مبدء القوى فى البدن، بها افعالها المختلفة و انفعال كل منهما عن الاخر بقوله «فاذا أحسست» الى آخر الفصل. م

الّتي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما ؛ بل عادة وخلقا يتمكّنان من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات )☆

أقول هذا بيان كيفيّة تأثّر النفس عن البدن . وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال الّتي ذكرها ، وهي كيفيّة من الكيفيّات النفسانيّة وتسمّى حالا مادامت سريعة الزوال فإذا تكرّرت أذعنت النفس لها فصارت النفس كلّ مرّة أسهل تأثّرا حتى تتمكّن تلك الكيفيّة منها ، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا .

قوله

☆( وكما يقع بالعكس فإنّه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيئةٌ ما عقليّة فتنقل العلاقة من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع ، ثمّ إلى الأعضاء . انظر أنّك إذا استشعرت جانب الله عزّ و جلّ و فكّرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك و يقف شعرك )☆

وهذا بيان كيفيّة تأثّر البدن عن النفس . وهو ظاهر . ومعنى قوله «يقف الشعر» هو أن يقوم من الفزع والخشية .

قوله

☆( وهذه الإنفعالات والملكات قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتّك و [إلى] الإستشاط غضبا من نفس بعض )☆

أقول : هذه إشارة إلى أنّ هذه الكيفيّات المذكورة في الجانبين قابلة للشدّة والضعف ، ويختلف الناس بحسبها في هذه الإنفعالات والملكات . وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم . وبحسب تلك الشدّة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة و الرذيلة فيكون بعضهم أشدّ أوأضعف استعداداً للغضب ، و بعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرها .

☼( إشارة )☼

☼( درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرك[1] يشاهدها ما به يدرك فامّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة . مثل كثير من الأشكال الهندسيّة بل كثير من المفروضات الّتي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لايتحقّق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له . وهو الباقي )☼

لمّا فرغ عن إثبات النفس أراد أن يبيّن أحوال قواها . و هي إمّا مدركة و إمّا محرّكة فبدء بالمدركة ، وذكر أوّلا معنى الإدراك في هذا الفصل .

---

(١) قوله « اشارة : درك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك» يريد أن يبين أن ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل .

وتقريره : أنه لاشك أن المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل ، فاما أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أوصورتها لاسبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لاحقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة أو الممتنعة متحققا أصلا لافي الخارج ولاعند العقل ، لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجي . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة . و هو المطلوب .

واعلم أن للشيء وجودين ، وجود في الاعيان وهو وجود الاصيل الذي يحصل منه الاثار و يجري عليه الاحكام ، و وجود في الاذهان و هو وجود غير أصيل بل هو كالظل للامر الخارجي و هو الذي يعبر عنه بالصورة . فكلام الشيخ : انا اذا ادركنا شيئا فلاشك في تمثله عندنا . فاما أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتأصل في نفسه . و هو باطل ، أو وجود آخر غير أصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال أنه صورة .

ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي أن الاشياء في الخارج أعيان ، وفي العقل صور . فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه ، وبه ينحل الشبهة الموردة في هذا الباب ، ومنهم من استدل على المطلوب بانا إذ حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل فينا أثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله . وانه بين البطلان ، وان حصل أثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ، وان طابقه فهو صورته و هذا الكلام وان كان جيدا الا انه لادلالة فيه على أن الصورة مهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنّما قدّم الإدراك [١] لأنّ الحركة الإراديّة لا توجد إلّا عند الشعور بمطلوب أومهروب عنه . فهي متأخّرة عن الشعور ، ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلوّ بعض الحيوانات كالأصداف و الإسفنجات عن تلك الحركة .

---

(١) قوله « انما قدم الادراك » قال الامام ، انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية إما انقباضية ، أو انبساطية ، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب ، والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ، ولاجل ذلك اى و لتوقف الحركة على الادراك و عدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات، ولم يذهب أحد الى جواز انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحيوانات. فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ، و لما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتدء بتحقيق مهية الادراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضا : الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه . فالحركة غاية الادارك و الغاية متقدمة على ذى الغاية ، ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه امكن له انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات ، وستعلم أن تقدم الغاية ليس الافي التصور فاللازم ليس الا أن ادراك الحركة متقدمة على ادراك الملايم أو غيره و أما أن الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا . بل القول بان الحيوانات يدرك شيئاً ليتحرك اليه أو عنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام ، و الاولى أن يعكس و يقال : الانسان ربما يتحرك الى شيء يدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك و هذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان أراد أن بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة أيضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة في الجملة لايكون وجها لتقدمه في الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام ، وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله «ويمكن أيضا ان يقال » فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الاخر ولذلك صار امبدئى فصلين متساويين . فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام ، وفي عبارته أنهما مبدئا فصلين متساويين مساهلة ؛ بل هما أثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لايعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في مرتبة واحدة وضعناهما موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصله في الحقيقة ، ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده هيهنا . م

أقول: ويمكن أيضاً أن يقال: إنّما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرّك إلى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً. والحقّ أنّه لاتقدّم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة، ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان؛ بل الوجه في تقدّم الإدراك على الحركة أنّه أشرف منها. لأنّه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان، والحركة لاتكون البتّة مطلوبة إلّا لغيرها. وبعد ماتقدّم.

فنقول: الشيء المدرك إمّا أن يكون مادّيا أولا يكون فإن كان مادّيافحقيقته المتمثّلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجيّة انتزاعاً ماعلى الوجه المفصّل في الفصل التالى لهذا الفصل، وإن كان مفارقا فلايحتاج فيه إلى الانتزاع. فقوله «وهو أن يكون حقيقته متمثّلة» متناول للأمرين يقال: تمثّل كذا عند كذا. إذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله [1].

والإدراك تعرض له إضافتان: إحداهما إلى ذى الإدراك والثانى إلى الشيء المدرك

---

(١) قوله «اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله» لقايل أن يقول: هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه، في مقابلة بمثاله. فالحضور بنفسه لايكون حضورا بمثاله، لكن ليس كذلك: اما اولا فلانه مناف لما يذكره بعد هذا: أن الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته، وأما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين. وإنه محال.

والجواب: ان الادراك اما ادراك الماديات، او ادراك المجردات: اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره، اما ادراك المجردات، فاما أن يكون ادراك المجردات الخارجة عن المدرك، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك، اما ادراك المجردات الخارجة فهو أيضا حصول صورتها ولكن لاحاجة فيه الى انتزاع، واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها، فقول الشيخ: هو ان يكون حقيقته متمثله عند المدرك. متناول للقسم الاول وللقسم الثانى بقسميه، فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لايتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثانى، بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها أعم من أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعا فقوله «بنفسه» يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كله فلا اشكال.

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك [١] و إلى إيراد ذكر ذي الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك و المدرك أيضا متضايفين .

والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة و إلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك . و للتنبيه على القسمين قيّد التعريف بقوله « يشاهدها مابه يدرك .

وعلى قوله « يشاهدها » بحث وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنّه أراد بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كاف . فإنّ الحاضر عند الحسّ الّذى لا تلتفت النفس إليه لا يكون مدركا .

والجواب أنّ الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

---

(١) قوله « و لاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشيء و هو المدرك » و فيه بحثان لفظيان :

أحدهما : انه سيذكر ان ماذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه .

والاخر : ان الشيء ليس بمذكور فى التعريف بل فى المعرف و هو قوله « و هو ادراك الشيء » .

ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبيين الشيء وتصويره .

و عن الثانى : ان الشيء مذكور فى التعريف لا بعينه بل بضميره فى قوله « ان يكون حقيقته » .

ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقة انما يكون فى ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها فيها . فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول ، و الالة فى الثانى هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع أخص .

والجواب : ان المشاهدة هى مجرد الحضور ، والحضور أعم من الادراك العقلى او الحسى .

فلئن قلت : مجرد الحضور لا يكفى فى الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه .

فالجواب : ان الادراك ليس مجردا لحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس و فى الصورة المذكورة لا حضور عند النفس ، و كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه . م

حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحسّ لا بأن يكون حاضراً مرّتين فإنّ المدرك هو النفس ؛ ولكن بواسطة الحسّ . وكلام الشيخ دالّ عليه . واعلم[١] أنّ الحضور عند الحسّ ليس هو الحصول في نفس الحسّ بل و يجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحسّ يتّصل بها الحسّ كانت تلك الآلة محلاً للحسّ أولم تكن .

والأشياء المدركة[٢] تنقسم إلى مالا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون: أمّا في الأوّل فالحقيقة المتمثّلة عند المدرك هى نفس حقيقتها ، وأمّا في الثانى فهى تكون غير الحقيقة الموحودة في الخارج ؛ بل هى إمّا صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج ، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجيّة مستفادة منها أو لم تكن . وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجيّة هو حصول تلك الصورة الذهنيّة عند المدرك واستدلّ على ذلك بقوله « فإمّا أن تكون تلك الحقيقة -أى المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته

---

(١) قوله « واعلم» انه لما كان الادراك هو حضور الشيء عند النفس امالحصوله فى النفس ، او لحضوره عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا فى الحس بل اما ان يكون حصولا فيه ، او حصولا فى آلته ، وآلته اما محله كما فى الابصار فانه بحصول الصورة المرئية فى الرطوبة الجليدية ، واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا فى محل الحس المشترك بل فى محل متصل به . م

(٢) قوله « والاشياء المدركة » الادراك مطلقا و هو حصول الشيء عند المدرك اما ادراك حضورى و هو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك ، واما ادراك انطباعى و هو أن يكون صورته حاضرة عنده . وذلك لان المدرك اماان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ، ولايجوزأن يكون بحصول صورته ، وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته ، اما الاول فلانه لوكان ادراك النفس بحسب حصول صورته لها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما فى المهية واللوازم والعوارض والتالى باطل. لوجوب المغايرة بالضرورة ، وهكذا فى صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان فى محل واحد وإنه محال ولهذا قسم المدرك فى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك و الصفة القائمة به ، و اما الثانى فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج ، لها حصول نفس تلك الحقيقة اوحصول مثاله والاول باطل كما حققناه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له » وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأوّل « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجيّة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة» مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمّسات بل كثير من المفروضات الّتي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبيّن به الخلف فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق أصلا إذلا حقيقة لها في الخارج . و لمّا كانت ممّا تدرك علم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك و فيما لايباينه . فبإبطال القسم الأوّل يتحقّق الثاني. وأشار إلى ذلك بقوله « وهو الباقي» والمثال في قوله «أو يكون مثال حقيقته» هو الصورة المنتزعة من الشيء أو الصورة الّتي لاتحتاج إلى الإنتزاع من الشيء الّذى لو كان في الخارج لكان هو . فهذا بيان ماقاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهيّة الإدراك اختلافا عظيما وطوّلوا الكلام فيها لالخفائها بل لشدّة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة[1] العارضة للمدرك إلى المدرك

(١) قوله « فمنهم من جعل الاضافة» اعلم انا اذا ادركنا فلاشك أن ذلك الشيء يتميز و يظهر عند النفس ، فلايخلو اما أن يكون ذلك الشيء فى النفس أو فى الخارج فان كان فى النفس فهو صورة كمامر ، وان كان فى خارج النفس فظهوره عند النفس لايكون الا بحسب اضافة النفس اليه ، بها يظهر الشيء عند النفس كما أن الصورة المحسوسة يظهر فى الالة وهى خارجة عنها لافيها ، فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى أن الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل : أما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد أن يكون المدرك موجوداً فاما فى الذهن فيكون صورة و هو الذى هربوا منه ، وإما فى الخارج فلا يكون المدرك الا موجوداً فى الخارج. فما لايكون موجودا فى الخارج لايكون مدركا ، و أما ثانيا فلانه يلزم أن لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج ، وقد تقرر أن كل مدرك موجود فى الخارج على ذلك التقدير .

لايقال : ما ذكرتموه وارد على الصورة أيضا . فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء أو صورة الشيء و هو محال لان اللاشيء لا مثال له ولاصورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا فى الذهن او فى الخارج ، والاول باطل لان الثابت فى الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته ، و الثانى باطل ايضا والا لزم وجود المعدوم فى الخارج وهو محال ، وايضا يلزم أن يكون الادراك جهلا ، لان صورة الشيء لابد أن يكون صورة شيء موجود فى الخارج و الا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت فى الذهن وقد بان استحالتهما .

نفس الإدراك لينداع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة. وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين. فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً، وأن لا يكون إدراكاً ما جهلا البتة لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنيّة للحقيقة الخارجيّة غير مطابقة إيّاها. و منهم من ذهب إلى أنّ الإدراك غنيّ عن التعريف فلا ينبغي أن يعرّف. وهو الحقّ إلّا أنّهم يريدون بذلك التخلّص عن المدافعة الّتي وقع القوم فيها.

واعلم أنّ ماذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك (١)، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك. فإنّه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا : إنّه حالٌ ما للمتحرّك ؛ بل هو تعيين للمعنى المسمّى بالإدراك الّذي يشترك فيه الإحساس والتخيّل و التوهّم و التعقّل و إن كان ذلك المعنى واضحا غنيّا عن التعريف فانّ الباحثين عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة، وتلخيصها كالحركة مثلا. ليتعرّفوا حالها أهي بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي ؟

---

لانا نقول : انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير اصيل لانها مثل شيء آخر فهيهنا العلم والمعلوم واحد يتغايران بحسب الاعتبار: علم باعتبار قيامهما بالذهن ، ومعلوم باعتبار مهيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل، والمعلوم هو الوجود الخارجي . م

(١) قوله « ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك » كأن سائلا يقول : عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري .

اجاب : بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه ، فانا نتعقل معاني متعددة ، ومنها معنى الادراك لكن ربما لايعرف انه اى معنى من المعاني ، فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و في تعيين معناه فايدتان : أحدهما أنه مقول على الاحساس و التخيل والتوهم والتعقل فتعين معناه لتعرف حاله أنه متواطي عليها اومشكك .

والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم أن مدرك الجزئيات الالة ، وقد تتبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاصلة في النفس ، وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفي آلتها . و المدرك في كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلّق بها ؟ وأيضا فهم كثيرٌ من الناظرين في الفلسفة من قولهم : النفس تدرك المحسوسات الجزئيّة بآلة ، والمعقولات بذاتها أنّ مدرك الجزئيّات هي الآلة لا النفس . وشنعوا عليهم بأنّهم يقولون : النفس لا تدرك الجزئيّات . و طوّلوا الكلام في ذلك . وجملة اعتراضاتهم و تشنيعاتهم واردة على مافهموه لاعلى ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه .

فمن اعتراضات الفاضل الشارح [1] في هذا الموضع أنّ الصورة الذهنيّة إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا ، وإن كانت مطابقة فلا بدّ من أمر في الخارج . و حينئذ لم لايجوز أن يكون الإدراك حالة نسبيّة بين المدرك و بينه حتّى يكون الادراك إضافة ، و أنّ الصور المتخيّلة لم لايجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنّا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنّه بالتزام أنّ صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد .

---

(١) قوله «فمن اعتراضات الفاضل الشارح» هذه ثلاثة اعتراضات .

الاول : ظاهر.

والثانى : أن يقال : هب اننا اذا ادركنا شيئا يميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجودا فى العقل ، لملا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام الغائبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها و بين النفس تعقلها .

والثالث : انه لوكان الاداك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير فى الصغير .

والجواب عن الاول من وجهين :

أحدهما : أنا لانسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا ، و انما يكون لوكانت صورة ذهنية وحقيقة خارجية ، اما اذا كانت صورة ذهنية لما لاتحقق له فى الخارج كما فى الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل . والشارح لم يذكر هذا الوجه فى الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله «الجهل هو كون الصورة الذهنية غيرمطابقه أياها» .

وثانيهما : ان الادراك لايمتنع أن يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة و اللامطابقة ، ولو كانت اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الادراك الا موجودا فى الخارج كما ذكر من قبل ، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة .

وفيه نظر : لانا نقول : لملايجوز أن يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا فى الخارج ، وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة و عدمها .

والجواب عن الثانى :

و الجواب عن الأوّل : أنّ من الصورة ماهي مطابقة للخارج وهي العلم ، ومنها ماهي غير مطابقة للخارج و هي الجهل . وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة عاما و لا جهلا .

وعن الثاني أنّ أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أنّ المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، و لا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . و أمّا القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنّما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأنّ صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الإنطباع في مادّة الجسم الّذى هو الإدراك ، أو في القوّة المدركة الحالّة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر و الكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء . و ذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فإنّ الكبير و الصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانيّة ولمّا

---

أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض فى الحالات . و من المحال أن يكون لها صورة موجودة فى الخارج ، وأن يذهب اليه ذاهب .

و أما عن احتمال وجودها فى جسم غائب فهو أنه من المحال الظاهر ، ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداهة ، ولو خصص الاحتمال بالجسم فلاشك فى استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لايختص به بل يجىء فى كل موجود غيرالنفس ، وربما يقال : الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية فى الادراك وجب أن يكون كل نفس شاعرة بها دائما و هو المطلوب ، وان لم يكف فى الادراك فلابدمن حالة زايدة عليها للنفس ، بها يحصل الادراك ، والادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة .

والجواب عن الثالث : أنا لانسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير ، وانما يلزم لوكان محل الصورة صغيرا و صورة الكبير كبيرة . و هما ممنوعان و سند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباع الصورة فى مادة الجسم الذى هو الالة ، او فى القوة الجسمانية ، او فى النفس على قول من زعم أن الادراك حصول الصورة فى النفس وان كان بالالة ، ولاحظ لشىء من هذه المحالات فى الصغير و الكبير ، و أما سند المنع الثانى فاحتمال أن يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت فى الهيئة كالكبير و الصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا أى فى ساير الادراكات بل لايرد الا فى الابصار و التخيل ، واما فى ساير المدركات من السمع والشم و الذوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادّعاه لا يقتضى بطلانه . على أنّ هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأنّ الإدراك إنّما يكون بصورة مطلقا ؛ بل غاية ما في الباب أنّه يرد على القائلين بأنّ الإبصار إنّما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليديّة ، و التخيّل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانيّة الموضوعة للتخيّل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانيّة والعقليّة ، ولا في الموضعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأنّ الصورة المتخيّلة تنطبع في النفس . ولولا أنّ هذا البحث خارج عمّا في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه . لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسّف .

ومنها قوله : إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنيّة فإنّما لزم فيما لا يكون موجودا . أمّا المحسوسات الّتى لا تدرك إلّا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافةً ما للمدرك إليها .

والجواب أنّ الإدراك معنى واحد[1] يختلف بإضافته إلى الحسّ أو العقل فإذا دلّت

لايحس الا باشياء صغيره . فلايلزم انطباع الكبير فى الصغير ، و كذا لايرد فى الموضعين على بعض المذاهب اما فى الابصار فعلى القائلين بالشعاع ، وأما فى التخيل فعلى مذهب ابى البركات . هذا محصل ماذكر . وفيه ضعف .

اما المنع الاول : فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لوكانت فى الالة أو فى النفس لكانت الالة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .

واما المنع الثانى فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير و الابعاد متمايزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب أن يكون فى جزء من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك و الحانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار حائلة بل نصف الفلك بكواكبه . على أن قوله « و الاستبعاد ليس بوارد مطلقا» كلام مستدرك . لان السائل لم يورد على سائر الادراكات ولا على ساير المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ . فلاطايل فى هذا الكلام أصلا .

والحق فى الجواب : ان حصول صورة المقادير والابعاد يستلزم تعددها فان التعدد و الكبر و الصغر انما هى بالاعيان لا بالصور فذرق بين حصول عين المقدار فى المحل ، و عين صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيراً وصغيرا ، وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا . م

(١) قوله « ان الادراك معنى واحد» يعنى اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التى فى تصور

ماهيّته في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعا أنّه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : حصول الإستدارة[١] والحرارة في القوّة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارّة .

والجواب: أنّ الإستدارة إن كانت جزئيّة كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلّها ذا وضع فيصير الجزء الّذي هو محلّها مستديراً بها من حيث هو محلّها ، و لايلزم من ذلك أن يصير المدرك الّذى يكون ذلك المحلّ آلة له مستديراً ، وإن كانت كلّية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى أن يصير محلّها مستديراً ، و أمّا الحرارة فإنّها لاتقتضى كون محلّها حارّاً إلاّ إذا كان الحالّ هى بعينها و المحلّ جسما خاليا عن ضدّها من شأنه أن ينفعل عنها ، ولا يلزم من ذلك أنّ صورتها المغايرة لها إذا حلّت

---

الموجودات هى الحالة التى لنا فى تصور المعدومات و الممتنعات ، و اذا كان حالنا فى تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا فى تصور الموجودات كذلك . م

(١) قوله « ومنها حصول الاستدارة» تقرير السؤال على ماذكره الامام انه لو كان الادراك حصول مهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستدارة أو الاستقامة او الحرارة او البرودة كان العاقل مستديرا مستقيما حارا باردا وانه محال .

اجاب : بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الالة . غاية ما فى الباب أن يكون تلك الالة مستديرا لكن لايلزم أن يكون العاقل مستديرا ، و ان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا .

و هذا الجواب ليس كما ينبغى : لان السؤال لووجه فى الاستداره الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الالة مستقيمة مستديرة معا وانه محال . ولو وجه فى الكليين يلزم أن يكون النفس مستديرا و مستقيما اذ ليس معنى المستقيم و المستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا فى النفس .

بل الجواب : ان المستدير ما فيه استدارة خارجية أى عين الاستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية أى عين الاستقامة . فلايلزم أن يكون مستقيما مستديرا .

ثم قال : واما الحرارة فانها لاتقتضى كون محلها حارا فان الحال هنا صورة الحرارة لاعينها ، سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما تجعله حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ، ولو سلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خاليا عن ضد الحرارة . و الجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لاصورتها فصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية فى المهية الا ان الحار

جسما أوقوّة جسمانيّة أن تجعلهاحارّة فضلا عن أن تجعل المدرك الّذى يكون ذلك المحلّ آلةله حارّا . والإعتراضات التي أوردها على كلّ واحدمن الإدراكات الجزئيّة تجرى مجرى هذه . و الإشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه .

وأمّا احتجاجاته [1] بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنّه أمر وراء ذلك الحصول .

فمنهاقوله : لو كان إدراك السواد عبارةعن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا .

والجواب أنّ حصول الشيء للشيء يقع بالإشتراك و التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض ، وحصول العرض للعرض والجوهر ، والصورة للمادّة أو الجسم و عكسهما ، و الحاضر لما حضر عنده و عكسه إلى غير ذلك . و لمّا كان الحصول الإدراكىّ معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للإدراك لم يتعرّض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنّه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الإطلاق ، ولمّا لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرك السواد .

---

ليس مافيه الحرارةمطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية .

و اما الجواب الثاني والثالث فضعيفان : لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لا يكون قابلة لها ، وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها . م

(١) قوله «واما احتجاجاته» قال الامام : الحجة التى ذكرها الشيخ لم ينتج الا أن المدرك حاصل فى الذهن ، وأما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه . والحق عندنا : ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة و بين مهية الصورة الموجودة فى المعقول ، او بينها و بين الامر المتقرر فى الخارج .

وانا اقول : لاشك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل و يظهر . فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره عند العقل . ثم لما ثبت أن ذلك الشيء المميز موجود فى العقل ولامعنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين من ذلك جزما أن الادراك ظهور الصورة و حصولها عند العقل . و هذا امر جلى لايحتاج الى زيادة نظر . ثم من دلائله على ما عنده أن ادراك السواد لو كانت عبارة

و منها قوله : وأيضا لوجب أنّا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالما به .

والجواب : أنّ اعتقادحلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخف وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالما به ، ولا تغاير بينهما إلاّ تغاير الألفاظ المترادفة .

و منها قوله : إنّا بعد العلم بأنّ الله تعالى ليس بجسم ولا حالّ فيه نتشكّك في أنّه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا . و يدلّ ذلك على أنّ كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب:أنّ ذلك إنّما يقع إذا لم يتحقّق أنّ ذاته بأيّ وجه حصل لذاته ، وأنّ غيره بأيّ وجه حصل له . فإنّ معاني الحصول مختلفة . فإذا حقّقنا تجرّده و حقّقنا أنّ كون الشيء مجرّدا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته و بصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكّك في ذلك .

ومنها قوله إذا كان تعقّل ذاتنا نفس ذاتنا على مايقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضا هو ذاتنا بعينه . وهلمّ جرّاً في التركيبات الغير المتناهية ، وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضا أن لا يكون علمنا

---

عن حصول مهية الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السوادحاصل له .

والجواب : بالفرق بين حصول العرض لموضوعه ، وبين حصول المدرك للمدرك . فان الاول حصول موجود أصيل لموجود أصيل ، والثاني حصول غير اصيل لاصيل . ومنهاان حقيقة الادراك لوكانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نتشكك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلا لغيره . فعلمنا أن كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام ، والشارح جعلها شبهتين : الاولى ظاهرة .

وتقرير جوابها : أن حصول السواد للمجرد إن أريد به حصول عين السواد فهومحال . لانه على سبيل حلوله في الاجسام ، وإن أريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودى .

و الجواب عنه : أنّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار . والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنيّة لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره .

وأمّا قوله : حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء إلى الشيء ، وإيجاد الشيء من الشيء ، وذلك يقتضي امتناع كون الشيء ء لمّا بنفسه .

فالجواب : أنّ تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة فإنّ المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنّه يقتضي تقدّم الموجد على الموجد بالذات .

ومنها قوله : الصورة تحصل في الخيال أو في الجايديّة ، والإدراك يكون في الحسّ المشترك أو في ملتقى العصبتين . فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معا .

والجواب : مامرّ . وهو أنّ الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ؛ بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة . وهيهنا الإدراك لا يحصل في الحسّ المشترك ولا في ملتقى العصبتين ؛ بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما .

---

وأما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم أن الله تعالى مجرد ، و نعلم أن المجرد حاصل لذاته ، ونعلم أن فاعلية الغير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نتشكك فى أن الله عالم بذاته و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لا على ذلك الوجه . والوجه الاول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . و إنما جعلنا شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعى ، والثانية على الادراك الحضورى ، وتنبيها على تخطئة الامام فى وصف المجرد بالسواد . ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف .

ومنها : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زيدا عليها و الاول باطل بوجهين .

أحدهما : أن تعلقنا لذاتنا اما أن يكون نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما أن يكون نفس علمنا بذاتنا أولا يكون فان كان وجب أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون

ومنها قوله : إنّا نعلم أنّ المبصر هو زيدالموجودفي الخارج ، والقول بأنّه مثاله وشبحه يقتضي الشكّ في الأوّليات .

والجواب : أنّ المبصر هو زيد . لاشكّ ولانزاع فيه . أمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك ، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الإعتراض .

ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه : وهو أنّ الإدراك كيف يكون صورة ذهنيّة مطابقة لما في الخارج ، والشعور بالمطابقة إنّما يكون بعد الشعور بما في الخارج .

وجوابه : أنّ المطابقة غير المشعور بها ، وإنّما اشترط فيه الأوّل دون الثاني . فهذه جمل من الإعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها ، قد اقتصرنا عليها إيثاراً للإختصار ، فإنّ فيها و فيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

☆(تنبيه)☆

☆(الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثمّ يكون متخيّلا عند غيبته بتمثّل صورته في الباطن كزيد الّذى أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيّلته ، وقد يكون معقولا

---

علمنا بعلمنا بذاتنا أيضا حاصلا بالفعل و هكذا فى ساير التركيبات فيلزم أن يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل و هو مكابرة وسفه ، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لوكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والتقدير خلافه .

والجواب : أن لعلمنا بذاتنا حيثيتين : بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا ، وبنوع من الاعتبار . وهذه الحيثية مغايرة له . وتحقيقه أن علمنا بذاتنا لامعنى له إلا أن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هيهنا إلا أمراً واحدا بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار أنه حاضر مغاير له باعتبار أنه حاضر له ، و هو باعتبار أنه حاضر معلوم و باعتبار أنه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع باعتبار الانقطاع فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل .

والوجه الثانى : أن العلم بذاته لوكان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشيئين كما فى الاضافة والايجاد ،

والجواب : أن التغاير بحسب الاعتبار كاف فى العلم .

فان قلت : فليكف التغاير بحسب الاعتبار فى الاضافة و الايجاد .

عند مايتصوّر من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره و هو عند ما يكون محسوسا يكون قدغشيته غواش غريبة عن ماهيّته لو اُزيلت عنه لم تؤثّر في كنه ماهيّته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهّم بدله غيره لم تؤثّر في حقيقة ماهيّة إنسانيّة ، والحسّ يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض الّتي تلحقه بسبب المادّة الّتي خلق منها لايجرّده عنها ، ولايناله إلّا بعلاقة وضعيّة بين حسّه ومادّته . ولذلك لايتمثّل في الحسّ الأظهر (الظاهرخ) صورته إذا زال ، وأمّا الخيال الباطن فتخيّله مع تلك العوارض لايقتدر على تجريده المطلق عنها ؛ لكنّه يجرّده عن تلك العلاقة المذكورة الّتي تعلّق بها الحسّ فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها ، وأمّا العقل فيقتدر على تجريد الماهيّة المكفوفة باللواحق الغريبة المشخّصة مستثبتا إيّاها [حتّى] كأنّه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا )☆

لمّا فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبّه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة . (١) إحساس ، وتخيّل ، وتوهّم ، وتعقّل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة : من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغيرذلك .

---

واجاب : بانه كاف في الاضافة أيضا ، وأما في الايجاد فلا . لان الموجد يجب أن يكون مقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا اذا طالعها الحس المشترك ، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل إلا في ملتقى العصبتين و الا لكنا أبصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليدتين صورة اخرى . فلايكون الادراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الادراك من حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية إضافية فاما إذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله « الصورة يحصل في الخيال أوفي الجليدية » لف . وقوله «الادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبتين » نشر . فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام . م

(١) قوله « وأنواع الادراك أربعة» : اماجزئية مادية ، أوغير مادية ، أما الجزئيات المادية فاما محسوسة ، أوغير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهوالاحساس أولا يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم و أما غير الجزئيات المادية :

وبعض ذلك لاينفكّ ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجيّ، ولا يشاركه فيها غيره.

والتخيّل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة؛ ولكن في حالتي حضوره وغيبته.

والتوهّم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيّات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئيّ الموجود في المادّة لايشاركه فيها غيره.

والتعقّل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لامن حيث هو شيء آخر سواء أُخذ وحده أومع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك.

فهذه إدراكات مترتّبة في التجريد: الأوّل مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادّة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئيّا. والثاني مجرّد عن الشرط الأوّل. والثالث مجرّد عن الأوّلين. والرابع عن الجميع. إلّا أنّها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنّه لايدرك مايدركه الحسّ والخيال بانفراده بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال، وبذلك يتخصّص مدركه ويصير جزئيّا. ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب، واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأوّل.

وكلّ طبيعة كالإنسانيّة إذا أُخذت من حيث هي هي صلحت لأن تقع على كثيرين

---

فاما أن لايكون جزئية بل كلية، أوتكون جزئيات غير مادية. وأيا ماكان فادراكها التعقل، إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لانه يحس، ثم يتخيل، ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس و التمثيل بالابصار لانه أظهر، و لان الحس اعم من حس البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس. فانا لما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة، وكذا في الحواس الاخر، والمراد بالغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي، و أما لوازم المهية فلا تكون غريبة عنها وإلا يمكن أن يزال، والغريبة يمكن ازالتها عن المهية و ثبت للمهية عند العقل، و الغريبة مختصة بحال الاحساس أوالتخيل. وجعل الامام قوله «لوازيلت عنه لم يؤثر في كنه مهيته» تفسير الغواشي الغريبة. وعلى هذا يدخل فيها لوازم المهية لان زوالها لم يؤثر في زوال المهية بل الامر بالعكس، فربما يمنع إمكان زوال جميع الغواشي الغريبة و اختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظة الغريبة ماذكره الشارح. م

ولأن لاتقع إلا على واحد. وإنما تختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها إليها لاتختلف هي باختلاف تلك المعاني ولايلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها. فالمعنى الّذي ينضاف إليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة أولا. لأن زيداً لايباين عمرواً بالإنسانية ولا بماتقتضيه الإنسانية نفسها، وإنما يباينه بشخصه المادي، ثم بماتستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما ثانيا. فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاناقصامشروطا بحضورالمادة. والخيالية منتزعة نزعا أكثرلكنه غيرتام. والعقلية منتزعة نزعاتاما. وعبارةالكتاب ظاهرة. وإنماتمثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس.

والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة، ولوازم الوجود والماهية. ولوازم الماهية كالزوجية للإثنين لاتكون غريبة عن الماهية، وأيضا لايكون بحيث يمكن أن تزال، وأيضا لايكون مثل هذه الغواشي عند مايكون الشيء محسوساً فقط؛ بل وعند مايكون معقولا أيضا.

وقد أورد في هذا الموضع سؤالا[1] وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع. تكون جزئية، ويكون تشخصها، وعرضيتها، وحلولها في تلك النفس، و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها.

---

(١) قوله «وقد أورد في هذاالموضع سؤالا» وهو أنهم ذكروا أن العقل يقدر على أن ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة. و هذا الحكم يشتمل على امرين: أحدهما أن الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة.

والاخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين. وهما باطلان:

أما الاولى: فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفاتها عوارض غريبة عن مهية تلك الصورة. فلاتكون مجردة عن ساير العوارض الغريبة.

وأما الثاني: فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لايكون جزءاً من الافراد التي وجدت قبل زيد، والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلوكانت جزءاً من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء. وإنه محال. وإذا لم يكن جزءاً منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية.

و هذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجرّدة عن العوارض الغريبة . وأيضا تلك الصورة الّتى فى نفس زيدمثلالا يمكن أن يكون جزءاً من ماهيّة الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فإذن تلك الصورة ليست بمجرّدة ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأنّ الإنسانيّة المشتركة الموجودة فى الأشخاص فى نفسها مجرّدة عن اللواحق . فالعلم المتعلّق بها من حيث هو . علم كلّيّ مجرّد . لأنّ معلومه كذلك ، لالأنّ العلم فى ذاته كذلك قال : ولهذا السبب سمّاه المتقدّمون كلّيا . تعويلا على فهم المتعلّمين ، والمتأخّرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنّوا أنّ فى العقل صورة كلّية مجرّدة وليس الأمر على ماظنّوه . بل التحقيق على ماذكرناه .

وأقول : الإنسانيّة الّتى فى زيدليست بعينها الّتى فى عمرو فالإنسانيّة المتناولة لهما معا من حيث هى متناولة لهما ليست هى الّتي فى كلّ واحد منهما ، ولاهى فيهما معا ، لأنّ الموجود منها فى أحدهما حينئذ لايكون نفسها بل جزءاً منها . فهى إنّما تكون فى العقل فقط ، وهي الإنسانيّة الكلّية . فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيدمثلاجزئيّة ، ومن حيث كونهامتعلّقة بكلّ واحدمن الناس كلّية ؛ ومعنى تعلّقها

وأجاب : بان الكلى المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فان المشترك هو الموجود فى الخارج الذى هو جزء للافراد وهو أيضا فى نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية و إن كانت جزئية الا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلى يقال أنها كلية مجردة بالعرض والمجاز . والحاصل أن الكلى المجرد هو ماله الصورة ، وإنما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلى لا لانها فى نفسها كلية ، قال الشارح : القول بان الكلى موجود فى الخارج باطل . اذلاشك أن زيدا فى الخارج انسان وأن عمروا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما اما أن يكون موجودا فى كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات فى أمور متعددة . وانه ضرورى الاستحالة . وإما أن يكون موجودا فيهما فلايكون الموجود فى واحدمنهما نفس الانسان بل جزء منه و بعضا منه . هذا خلف . وإذا ثبت أن الانسانية ليست شيئا واحدا بالذات فى الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا فى العقل ، لكن لها اعتباران : اعتبار بحسب الذات ، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته فى نفس شخصيته واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص . و بهذا الاعتبار كلية . ومعنى مطابقتها أنها او تحققت فى الخارج لكانت عين أحد الاشخاص ، وأحد الاشخاص او تجرد عن المشخصات و حصل فى العقل كان نفس تلك الصورة .

أنّ الإنسانيّة المدركة بتلك الصورة الّتي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لوكانت فى أيّ مادّة من موادّ الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أىّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل فى عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمّا معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة الّتي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق المادّية الخارجيّة ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنيّة المشخّصة . فإنّها بأحد الإعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر ممّا ينظر فيه وتدرك نفسه فإذن الصورة الّتي ذكر هذا الفاضل حالها هيهنا هي الطبيعة الإنسانية الّتي ليست فى الحقيقة كلّية ولاجزئيّة ، وأمّا الّتي سمّاه المتقدّمون كلّية وتبعهم المتأخّرون فى ذلك فلم يتعرّض له البتة . والعجب منه أنّه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله فى مواضع غير معدودة وهو أنّ الكلّيات لاتوجد فى الخارج .

قوله

☆( وأمّا ماهو فى ذاته برىء عن الشوائب المادّية ،[1] واللواحق الغريبة الّتي

وعلى هذا سقط السؤالان .

أما الاول : فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض الخارجية . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافى ذلك .

وأما الثانى : فلان الصورة العقلية ليست جزء اللاشخاص فى الخارج . ولايلزم أنها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه أنها جزء لافرادها فى الخارج بل معناه مطابقتها للافراد و هى متحققة . والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعنى باعتبار المطابقة هى التى سماها المتقدمون كلية و تبعهم المحققون من المتأخرين . م

(١) قوله « واماماهو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية » قد مر فى الدرس السابق أن الشيء إما مادى ، أو غير مادى .

فان كان ماديا كالحجم والشكل واللون يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل حتى يتجرد أولا بتجرد ما ، ثم يتجرد تجرداً وسطا ، ثم يتجرد بالكلية . فان الصورة التى يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تخيلت تجردت تجردا أشد . لان المادة لوغابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا انها لاتتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين ، وإذا تعقلت مجردة عن المواد وشوائبها . وأما الوهم فهو يدرك

لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله؛ بل لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله)☆

أقول: الشيء الّذى لايتعلّق بالمادّة أصلا ، ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لأنّه مجرّد عمّا يغاير ذاته بل إنّما يلحقه مايلزم ماهيّته عن ماهيّته. وهذا تصريح بأنّ لوازم الماهيّة ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لايمكن أن يتكثّر إلّا بالماهيّة وهو معقول بذاته لأنّه لايحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوّة العاقلة لامن جهته. لأنّه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله « بل لعلّه » يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ، لأنّ ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلا بذاته ، كماسيجيء بيانه ، وهومعنى قوله « بل لعلّه في جانب مامن شأنه أن يعقله ».

---

بمشاركة من الخيال معان جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد.

واما غير المادي فهو معقول بذاته لايحتاج إلى تجريد. فقوله « الشيء الذى لا يتعلق بالمادة أصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا» قضية مشتملة على تكرار أواستدراك. لان قوله «ولا باللواحق الغريبة» إن أراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال: مالا يمكن أن يلحقه اللواحق الغريبة لايمكن أن يلحقها. وهو تكرار ، و ان أريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك إذ يكفى أن يقال المجرد عن المادة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريبة ، ضرورة أن لحوقها لايكون إلا بسبب المادة ، وإنما يلحقه لوازم المهية. وقوله «وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من اللواحق الغريبة » إنما يتم لوكان قوله « التى لا تلزم مهيته عن مهيته» صفة كاشفة للواحق الغريبة. وهذا غيرلازم لجواز أن يكون صفة مخصصة. وقوله «فذلك الشيء لايمكن أن يتكثر» تفريع على عدم لحوق الغريبة بامرين : أحدهما أن المجرد لايتكثر الابالمهية. فان تكثره بحسب الافراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة ، والاخرأنه معقول بذاته لانه لايحتاج إلى تجريد وانت تعلم أن الفرع الاول لاحاجة إليه في بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان.

ثم كأن سائلا يقول: فما بالنا لاندرك جميع العقول والنفوس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها.

فأجاب عنه : بقوله «لعله من جانب مامن شانه أن يعقله » فان اشتغالنا بالعلايق الجسمانية

وكأنّ الشيخ قسّم الموجودات إلى مامن شأنه أن يكون عاقلا وإلى ماليس من شأنه ذلك ، و قسّمها أيضاً إلى مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ماليس من شأنه ذلك فأشار إلى أنّ مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الّذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا ؛ بل هو من القسم الآخر أعني ممّا من شأنه أن يكون عاقلا وإنّما لم يحكم بذلك جزما . لأنه ممّا لم يبيّنه بعد . وسيأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكّاً بعد أن ذكر أنّ المراد من المادّة ههنا هو المحلّ سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولى ، و سواء كان متقوّما بالحالّ كالهيولى ، أومقوّما له كالموضوع وذلك الشكّ أنّ المحلّ ماهيّة معقولة لاينافي تعقّلها تعقّل الحالّ فيها فانّ من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما ، فإذن ليست هي بمانعة عن التعقّل .

---

يمنعنا عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن المجردات يعقل ذاتها و يعقل غيرها من المجردات . لان ذواتها معقولة بذاتها و ليس لها عايق و مانع ، و كل مجرد عقل و عاقل و معقول لذاته ، و اما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها إذ لا عايق لها عن ذواتها ، و أما غيرها من المجردات فلعل التعلق الجسمانى يمنعها عن ادراكها . والضمير فى قوله « بل لعله » يعود إلى العمل وهو الظاهر ، وأما اعادته إلى ماهو برىء من الشوائب وهو المعقول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما » مستدركا . إذ يكفى أن يقال:وأما البرىء من المادة فهومعقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم ههنا بحثان : الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلايخلو إماأن نتعقل مادته أولا فان لم نتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، و ان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلثة اقسام : أحدها العوارض للماده من الصور و الاعراض ، و ثانيها المتعلق بالمادة لا بتعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة ، و ثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول . و القسم الاول يحتاج فى تعقله إلى التجريد عن المادة ، و القسم الثانى لايحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنه كونه ملحوقا بالشوائب المادية إنما يتعقل بعد تجريده عنها ، و أما القسم الثالث فلا حاجة فى تعقله الى عمل أصلا .

وأجاب بأنّ التعقّل إن كان حصول ماهيّة المعقول للعاقل كان المانع عن التعقّل هو المادّة لاغير . لأنّ كلّ ماليس في محلّ فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته . فهو معقول لذاته عاقل لذاته ، وكلّ ما يقوم بمحلّ لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره . فلايكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالّة في محلّ و ليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة . والحقّ أنّ المادّة هيهنا هي الهيولى لاغير . فإنّها هي المقتضية لكون كلّ مايحلّ فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهي وجميع مايحلّ فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك . وحينئذ لايكون شيء منها معقولا ، ويمكن أن تؤخذ مجرّدة عن اللواحق المشخّصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هومنع المادّة عن كون الشيء معقولا . وأمّا كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرّده أيضا في ذاته لابسبب عمل عامل . كما سيأتي بيانه .

---

البحث الثاني : ان المعانى التى يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصداقة والمداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية .

والجواب : أن تعلق الجزئيات وإن لم يوجب الجزئية الا انه لاينافيها . و الوهم لا يأخذ المعانى الا المخصوصة بمادة مادة بحيث لوقدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته بشاة

والامام فسرالمادة بالمحل سواء كان هيولى أو موضوعا . ثم سأل بأن المحل و الحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلايكون المادة مانعة عن تعقل الحال .

وأجاب : بانه متى ثبت أن معنى التعقل حصول مهية المعقول فى العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولية لا غير ذلك . وذلك لان مالا يقوم بمحل كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته فلايكون معقولا لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج فى كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لابد أن يعمل به عملا بل لا يصير معقولا بالفعل .

و نحن نقول: هاتان القضيتان غير بينتين فمن أين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معاً . وذلك ظاهر ، ونقض الشارح قوله «كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته» بالجسم

☆( إشارة )☆

☆( لعلّك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الدرّاكة من باطن أدنى شرح ، وأن نقدّم شرح أمر القوى المناسبة للحسّ أوّلا . فاسمع )☆

أقول : لمّا فرغ عن بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها. وابتداء بالحيوانيّة وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة .

أمّا الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة إلى الإثبات ، ولمّا كان بيان كيفيّة الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرّض له .

وأما الباطنة فلمنا سبتها لما مضى ولبناء ماسيأتي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت ممّا يحتاج إلى تحقيقه . فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها . وهذه القوى تنقسم إلى مدركة [1] وإلى معينة على الإدراك ، والمدركة مدركة إمّا لما يمكن أن يدرك بالحواسّ الظاهرة وهو مايسمّى صوراً ،

---

فان شرط عقل الذات أمران : القيام بالذات ، والتجرد . وكذا نقض قوله «كل حال يحتاج فى كونه معقولا الى عمل» بالضرورة العقلية . ويرد عليه أيضا النقض بصفات المجردات . فانها معقولة من غير عمل ، وكلام الامام مبنى على أن اللام فى قوله «فهو معقول لذاته» صلة العقل وأما الشارح فحملها على لام التعليل ولذا فسره بقوله «وهو معقول بذاته» وكأنه هو الظاهر إذ معناه ان المجرد من المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شأنه أن يصير معقولا للغير و لايحتاج الى عمل ، ثم قال الشارح : الحق أن المراد بالمادة هيهنا الهيولى لامطلق المحل لوجود الصورة العقلية وصفات المجردات ، ومعنى منع المادة عن كون الشىء معقولا ان المادة من شأنها أن تصير الاشياء الحالة فيها أشخاصا فهى من حيث أنها مشخص ، والامور الحالة فيها من حيث أنها أشخاص لاتكون معقولة . ضرورة كونها ذوات أوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها . و اذا تجردت عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع . م

(١) قوله «وهذه القوى تنقسم الى مدركة» القوة الباطنة امامدركة أو معينة على الادراك . والمدركة امامدركة للصور أومدركة للمعانى ، والمعينة على الادراك حافظة ومتصرفة ، والحافظة اما حافظة للصور أو حافظة للمعانى ، وهذا لا دلالة فيه على الحصر ، ولا شك فى احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من أنفسنا الاخمسة بعدد الحواس الظاهرة ، والغرض من التقسيم ضبط ما . واعلم أن هذه الاعمال أعنى ادراك الصور والمعانى ، وحفظهما ، والتصرف فيهما لاشك فى

وإمّا لما لايمكن وهوما يسمّى معاني . والمعينة تعين إمّا بحفظ المدركات من غير تصرّف ليتمكّن المدركة من المعاودة الى إدراكها ، وإمّا بالتصرّف فيها . والمعينة بالحفظ معينة إمّا لمدركة الصور ، وإمّا لمدركة المعاني . فهذه خمس قوى :

الأولى مدركة الصور . وتسمّى حسّاً مشتركاً لأنّها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية معينتها بالحفظ . وتسمّى خيالا ومصوّرة .

والثالثة المتصرّفة في المدركات . وتسمّى متخيّلة ومتفكّرة باعتبارين .

والرابعة مدركة المعانى . وتسمّى وهما ومتوهّمة .

والخامسة معينتها بالحفظ . وتسمّى حافظة وذاكرة . وإنّما سمّى الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها إثنتين فقط لأنّ الإدراكات الباطنة لاتتمّ إلّا بجميعها . وابتدء الشيخ بشرح الحسّ المشترك لمناسبته للحسّ الظاهر فإنّ الترتيب التعليميّ أن يرتقى بالمتعلّمين عمّا هو أظهر عند الحسّ إلى ماهو أقرب إلى العقل .

قوله

☆( أليس قد تبصر القطر النازل خطّا مستقيما ، والنقطة الدائرة بسرعة خطّا مستديرا . [ هذا ] كلّه على سبيل المشاهدة لاعلى سبيل تخيّل أوتذكّر . وأنت تعلم أنّ البصر إنّما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أوالمستدير كالنقطة لا كالخط . فقد بقى إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أوّلا واتّصل بها هيئة الإبصار الحاضر . فعندك قوّة قبل البصر إليها يؤدّى البصر كالمشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوّة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوّتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم ، وأنّ لصاحب هذا اللون

وجودها . ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعانى . لكونها جزئية جسمانية فلابدلكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدءاً له . و هذا ضرورى لاسبيل الى انكاره ؛ لكن يحتمل أن يكون قوة واحدة مبدءاً لتلك الافعال بجهات مختلفة . والغرض فى هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى . م

هذا الطعم . فإنّ القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضيّ عليهما جميعا . فهذه قوى )☆

أقول : هذا بيان إثبات الحسّ المشترك والخيال . وقد استدلّ على وجود كلّ واحد منهما مفردا ، وعلى وجودهما معا بالشركة . أمّا الإستدلال على الحسّ المشترك مفرداً فهو قوله «أليس قد تبصر القطر النازل» إلى قوله : «إليها يؤدّى البصر كالمشاهدة» والحاصل أنّ الموجود في الخارج كنقطة ،(١) والمرئيّ كخطّ . والنقطة المتحرّكة ترتسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنّما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارّة ، فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتّصل الإرتسامات المتتالية في البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتّصال . فلم ير خطّ . فإذن ههنا قوّة قد بقي فيها الإرتسام البصريّ مشاهداً وأمّا قوله «وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها» فإشارة إلى خاصّة أخرى لهذه القوّة . وهي الّتي لأجلها لقبت بالمشترك . وإنّما ذكرها ههنا لتعريف القوّة بها . وسيورد الحجّة على إثباتها .

---

(١) قوله : «والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة» رؤية نقطة كالخط لاشك أنها لاتصال ارتسامها فى الحس، واتصال الارتسامات ليس فى البصر ، لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة ؛ حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام فى البصر فلابد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود ويبقى فيها الى أن يتصل بها صورتها فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى اذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه .

وأما قوله « والمقابلة انما تحصل فى آن» فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة فى حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة . و الكلام فى استمرارها ، و أيضا لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان الا نقطة . فلا يكون المشاهد خطا ممتداً . لكن لادخل لهذه المقدمة فى الاستدلال ؛ بل يكفى أن يقال : تلك النقطة فى حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن ابصارها فى أى حد فرض ليس الا بحسب اتصال مقابلتها المبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة فى حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أوزمانية فلا حاجة اليه قطعا . م

واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال: لم لايجوز أن يكون اتّصال الإرتسامات [١] في الهواء بأن يكون كلّ تشكّل تحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه فإنّه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتّصل التشكّلات ويرى خطّاً.

قال: وهذا أولى ممّا قالوه. لأنّ القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة وجهالة.

ثم قال: ولم لايجوز أن يكون ذلك في البصر، والعلم بأنّ البصر لاترتسم فيه إلّا صورة المقابل ليس ببرهانيّ، والتجربة لاتفيده.

والجواب عن الأوّل: أنّ بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي الخلاء. فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرّك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء.

---

(١) قوله «لم لايجوز أن يكون اتصال الارتسامات» توجيهه أن يقال: لا نسلم أن الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس. ولم لايجوز أن يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المجاورة. فيرى خطا.

وأنت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لايكفي في مشاهدة الخط، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكلات. وكأن الامام قائل بذلك. يلوح لمن يطالع شرحه.

ثم قال لم لايجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع.

فان قلت: ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال: لانسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر، ولئن سلمناه. لكن لانسلم أنه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم أخره عنه.

قلت: المنعان مترتبان على ماوجهه الامام فانه قال: انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيماً والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلابد أن يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون في قوة البصر، أو في قوة اخرى. و على هذا ترتب المنع، فيقال: لانسلم أن الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا

وعن الثاني : بأنّ القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوّة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنّه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ماليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم مايقابله .

وأمّا قول الشيخ « وعندك قوّة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلي الخيال ، و استدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة (١) وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلّوا على مغايرة الخيال للحسّ المشترك من وجهين: أحدهما أنّ المدرك قابل ، والقابل يغاير الحافظ لحجّة : هي أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد . ولمثال : هو أنّ الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجّة ضعيفة . ومع ذلك فإنّ الخيال الّذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتّى يمكن أن يحفظها ،

---

سلمناه لكن لم لايجوز أن يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه . و اما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أخل بالواجب .

واجاب عن الاول وهو المنع الذى ذكره أولا : بان الشكل لو بقى عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة فى ذلك الوضع ، وعدم هواء آخر .

وعن الثانى وهو قوله : وهذا الاحتمال أولى مما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود فى الخارج فان القول بادراك البصر خطأ فى الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ماليس بموجود فى الخارج مع القول بادراك البصر مالا يقابله . بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشىء الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولا بادراك البصر . وفى هذا اشارة إلى الجواب عن المنع الثانى وهو أن إدراك البصر ما لا يقابل ولا فى حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أن النائم يشاهد فى منامه اموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يريها الحاضرون فى مجلسهم ؛ بل ربما لا يوجد فى الاعيان أمثالها . والانسان يتخيل فى عامة أوقاته أموراً قد شاهدها أو لم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لان ادراك هذه القوى المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة ، ويضعف فيكون تخيلا . م

(١) قوله : «واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة» يعنى اذا رجعت الى نفسك علمت أن المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها فى الحواس متأدية الى الحس المشترك . وهو المشاهدة، ثم اذا غابت زالت المشاهدة؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلولا بقاءها مخزونة

وأيضاً إنّها معارضة بالحسّ المشترك المدرك لأشياء مختلفة ، وبالنفس الّتي تفعل أفعالاً مختلفة .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لايدلّ على وحدة مصدر هما . فإنّهم يجوّزون اجتماعهما في شيء واحد لقوّتين فيه . كالأرض ، وأمّا افتراقهما في صورة يدلّ على مغايرة المصدرين . والمعارضة بالحسّ المشترك والنفس ليست بشيء . لأنّ الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأوّل شيئاً واحدا ثمّ يتكثّر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات مختلفة . فالصادر عن الحسّ المشترك هو استثبات الصور المادّية عند غيبة المادّة ، ثم يصير مستثبتا للالوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور إليها . وذلك كالإبصار الّذي فعله إدراك اللون ،

---

مجتمعة فى قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهى الخيال ، و أما توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين :

أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير الحافظ : بحجة ، ومثال :

أما الحجة : فلان مبدء القبول لو كان مبدء الحفظ كان المبدء الواحد مصدراً لاثرين ، والواحد لايصدر عنه الا الواحد .

وأما المثال: فهو أن الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها ، وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب أن يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة أن حافظ الشيء قابل له ثم إن الحجة ضعيفة لما سيأتى من ابطال أن الواحد لا يصدر منه الا الواحد ، وأيضا ينتقض بالحس المشترك . فانه يدرك أنواع المحسوسات ، وبالنفس . فانها يقبل الصور العقلية ويتصرف فى البدن ، هذا ماذكره الامام . والشارح غير هذه الاسوٴلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل وأخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ماهو عادته .

أجاب عن نقض الدليل : بان اجتماع القبول والحفظ فى شيء لايدل على أن مبدئهما واحد ، لجواز أن يكون قبوله بحسب المادة ، والحفظ بحسب الصورة كما فى الارض فانها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية اليبوسة تقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لابد أن يكون فى محل جسمانى فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال . وأما افتراقهما فى شيء فيدل على تغاير المبدئين . والحفظ و القبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لايدرك الشخص صورة ما ، وبعد زوال المرض يستحضر الصور التى كان قبل المرض يحفظها فلابد أن يكون مبدء ادراك الصور مغايراً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانقله فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ

ثمّ إنّه يصيرمدركاً للضدّين لكون اللون مشتملا عليهما . وأمّا النفس فإنّمايتكثّر فعلها لتكثّر وجوه الصدورات عنها .

قال : والمثال أيضاضعيف . لأنّ ثبوت الحكم في صورة لايقتضي ثبوت مثله في صورة أُخرى .

وأقول : ليس الأمر على ماظنّه ؛ بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث(١) ينتج حكما جزئيّا مناقضا للحكم الكلّي بأنّ كلّ مايقبل شيئاً فهويحفظه. فإنّ ذلك يدلّ

---

بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدءهما بالحجة والمثال . ولواستدل بافتراقهمالم يحتج الى الحجة والمثال . على أن قوله «اجتماع القبول والحفظ لايدل على وحدة مبدءهما» مستدرك في الاستدلال بل يكفي أن يقال : نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق .

وفي هذا الاستدلال نظر . فقد تكرر أن الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الالة بل لحصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لايستلزم تغاير المبدئين ، وأما قوله « و المعارضة بالحس المشترك والنفس» فليس بشيء لان جواب النقض يجب أن يكون بحيث لايرد على أصل الدليل . واذا جاز أن يكون الواحد مبدء الكثير امابالواسطة أو بالجهات فليجز ذلك في مبدء القبول والحفظ أن يكون واحدا ومبدءاً لهما بجهتين . على ان القبول انفعال لافعل ، ومن الجايز أن يصدر عن قوة واحدة فعل ، ويرد عليها انفعال . وأما قوله «فالصادر عن الحس المشترك امكان استقسات الصور » معناه أن الذي يقتضيه الحس المشترك امرعام وهو استثبات الصور مطلقا و قوله «عند غيبة المادة» تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستثبت الصور عند حضورها في المشاهدة على مامر ، ثم ان كان الاعم لايتحقق الا في الاخص كان استثبات الالوان و الاصوات وغيرها بمقتضى اقتضاء ثانياً . فالصادر أولا أمرواحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ، ويجوز أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوسايط . وهذا كما ترى فاسد . لان الصادر من الشيء لايكون الا امراشخصيا . وأما أن يكون عاما ويصدر بواسطته أمرخاص فهو غير معقول ، والاولى أن يقال:الادراكات انفعالات . والذي سنبين : أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد.لانه لايقبل الا انفعالا واحدا . م

(١) قوله «بل انما هوقياس من الشكل الثالث» وهوأن الماء يقبل الاشكال ، والماء لايحفظ الاشكال . فالقبول مغاير للحفظ فمبدء القبول لابد أن يكون مغايراً لمبدء الحفظ . فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادىء . وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ، ولاحاجة الى اثبات الكلية . وهذا غير وارد لان المثال اورد مثالا على تغاير المبدئين كمادل عليه الحجة ، لاعلى تغاير القبول والحفظ حتى يكون اثبات الجزئية ولابد في الدلالة على تغاير المبدئين من إثبات الكلية . و العجب أنه كان يستدل بافتراق القبول و الحفظ لابتغايرهما . و استدل هيهنا بمجرد تغايرهما . م

على مغايرة القوّتين بالضرورة.

قال: والوجه الثاني[(١)] أنّ استحضار الصور، والذهول عنها من غير نسيان، والنسيان يوجب تغاير القوّتين. فإنّ الإستحضار حصول الصورة في القوّتين، والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة، والنسيان زوالها عنهما. وهذا أيضا ضعيف. لأنّ تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأنّ الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورائه. وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحسّ المشترك دائما. والإستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر. وأيضا القوّة العاقلة ليست لها حافظة مع أنّها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى. فإن قلتم: حافظتها العقل الفعّال. قلنا: فليكن هو حافظا للحسّ المشترك أيضاً.

والجواب عنه: مامرّ. وهو أنّ الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة. والعقل الفعّال لتمثّل المعقولات فيه، وامتناع تمثّل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة.

و أمّا قول الشيخ «و بهاتين القوّتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم» فاستدلال مشترك على وجودهما معا[(٢)] و هو بناء على أنّ النفس

---

(١) قوله: «والوجه الثاني» لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال: استحضاره، وذهوله، ونسيانه. وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه، ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد. ولاشك أن الادراك منتف في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لايندفع مما ذكره. لان قوله «و الصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك» ان اراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الادراك فهو ممنوع، و ان أراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك. فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع. لما مر آنفا. و للامام منع آخر لم ينقله لقوته. و هو أنا لانسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة فى حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلابد من انعدام القوة الحاسة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع أنه لاحاجة إلى تجشم احساس جديد. م

(٢) قوله «فاستدلال مشترك على وجودهما معا» أما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم

لاتدرك المحسوسات إلّا بقوى جسمانيّة . وتقريره أنّها لاتدرك بحسّ واحد من الحواسّ الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإذن لابدّ لها حين تحكم على أبيض ما أنّه ذوحلاوة . من قوّة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوّة نسبة واحدة ، وأيضاً كما أنّ النفس لاتقدر على هذا الحكم إلّا بقوّة مدركة للجميع فإنّها أيضاً لا تقدر على ذلك إلّا بقوّة حافظة للجميع وإلّا فتنعدم صورة كلّ واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والإلتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح بأنّا نحكم على زيد بأنّه إنسان وهو حكم بكلّي على جزئيّ . فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس الّتي هي مدركة للكيّات مدركة للجزئيّات .

والجواب : أنّها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة ، وللآخر بغير آلة .

---

على هذا اللون بانه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لابد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر . وهو باطل . لان كل واحد من الحواس الظاهرة لايدرك الا نوعاً واحدا من المحسوسات ، أوغيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انمايتم لوكان الحاكم هوالحس. وأما اذاكان الحاكم هوالعقل فلا يجوز أن يكون مدركا لهما لحصول صورتهما في قوتين . وهذا ملخص اعتراض الامام .

وأما على وجود الخيال فلان هذاالحكم كما لايحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ، والا انعدم صورة كل واحد من الشيئين عندادراك الاخر والتفاته اليه . وفيه منع ظاهر . فان الانسان اذا رأى ماراكله يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء على شيء اما أن يجب أن يدركهما ، أولايجب فان لم يجب بطل حجتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد أن يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد أيضا هو النفس أيضا . واذاكانت النفس مدركة للجزئيات فلم لايجوز أن يكون الحاكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم هوالنفس ايضا . وحينئذ سقط الحجة .

وأما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات بالة ، والكليات بغير آلة . فغير رافع. لجواز أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال: والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك المذوقات فلوكان الدماغ

قال : والّذى يدلّ على إبطال القول بالحسّ المشترك علمى بالضرورة أنّنى إذا ذقت طعاماً أنّ الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب ، وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصراً له مرّتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ . والّذى يدلّ على إبطال القول بالخيال أنّ انطباع مايراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إمّا اختلاط الصور ، أو انطباع كلّ واحد في جزء هو في غاية الصغر .

والجواب عن الأوّل : أنّك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيّل الذوق ، وتعلم أن تخيّل الذوق ليس في عقبك .

وعن الثانى أنه استبعاد محض . وذلك لقياس الأُمور الذهنيّة على الخارجيّة .

---

يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ، ولو جاز أن يقال الذائق هو الدماغ مع انا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو أدركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك البصر فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين .

وعلى ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما أن يحمل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض ، أو يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة فى جزء فى غاية الصغر مع غاية عظم الصور .

وجواب الشارح عن الاول ان ادراك الحس المشترك المذوق لتخيل المذوق وتخيل المذوق ليس فى العقب بالضرورة ، وكذلك فى الابصار ادراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون ابصاره ابصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المحسوسات . بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصور فى الغيبة ، والمشاهدة الادراك مع الحضور .

والحق فى الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لانه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة . و كذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة فى الباصرة بل و لحصول الصورة فى العصبة المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الابصار فى البصر ، واتمامه عند العصبة المشتركة ، وكماله عند الحس المشترك .

و الجواب عن الثانى : انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لايختلط ، اوعلى اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبقت الاشارة إلى تحقيقة مراراً ، م

قوله .

☆(وأيضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّة غير محسوسة . ولا متأدّية من طريق الحواسّ . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا جزئيّا يحكم به كما يحكم الحسّ بما يشاهده . فعندك قوّة هذا شأنها . وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوّة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور )☆

أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحافظة .

أمّا الوهم : فقوّة يدرك الحيوان بها معاني جزئيّة لم تتأدّ من الحواسّ إليها . كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئيّة ، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوّة تدركها[1] ، وكونها ممّا لم يتأدّ من الحواسّ دليل على مغايرتها للحسّ المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدلّ على ذلك أيضاً بأنّ الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضي عقله الأمن منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأمّا الحافظة فإثباتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مرّ . وما في الكتاب ظاهر .

وأمّا قول الفاضل الشارح : الصداقة الّتي بيني وبين ولدي كلّيّة .

---

(١) قوله : « فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها » تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لايجوز ان يكون شيئاً من الحواس الظاهرة ، وذلك ظاهر ، ولا الحس المشترك والخيال لانه لايرتسم فيهما الا مايتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأدمن الحواس ، ولا النفس الناطقة ، و الالم يوجد في الحيوانات العجم . لان المدرك للمعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلايكون عقليا . فلابد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوة الوهمية . ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس . وليست تدرك لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلايدركها الا بالقوة الجسمانية . لكن الكلام في انه لابد ان يكون ادراكها الصور بقوة اخرى فلم لايجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة وهي الحس المشترك . م

فيجاب : بأن يقال : هب أنّها كليّة ولكن الكلي لابدّ له من أشخاص جزئيّة . وكلامنا في جزئيّات الصداقة الكليّة ، وأيضا الإستئناس الّذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت مابعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله .

قوله :

☼( ولكلّ قوّة من هذه القوى آلة جسمانيّة خاصّة ، وإسم خاصّ فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادىء عصب الحسّ لاسيّما في مقدّم الدماغ . والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال . وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدّم لاسيّما في الجانب الأخير )☼

ذكر علماء التشريح(١) أنّ الحامل لقوّة الشمّ زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى ، نابتتان من مقدّم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب . والحامل لقوّة الإبصار الزوج الأوّل من الأزواج السبعة الّتي هي الأعصاب النابتة من الدماغ ، وهما مجوّفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

---

(١) قوله : «ذكر علماء التشريح» واعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم الاجزاء ، وانقساما الى مايختص باسم البطون . اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين متساويين فى المساحة جزء مقدم و جزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامحالة أغلظ ؛ و يستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اغلظ واعرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم . وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الازواج السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة الجزء المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ، و من المؤخر اربعة ، و الزوج الثالث من الحد المشترك بينهما . واماما فى البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها البطن الاول و يشتمل على الجزء المقدم و بعض الجزء المؤخر ، واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم ثم ان جزءأ من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة . وهو النخاع . وقد نبت العصب زوجا زوجا من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء . فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين ، والنخاع و الاعصاب كالاشجار على أطراف الانهار . وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول ، والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار ، والاعضاء كالمزارع . اذا ثبت هذا التصوير .

والحامل لقوّة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الّذي منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ ومؤخّره من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفكّ الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوّة السمع هو القسم الأوّل من قسمي الزوج الخامس الّذى منشأه خلف الزوج الثالث ، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ .

والحامل لقوّة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعيّة . فتبيّن من هذا أنّ مبدء أعصاب الحواسّ الأربعة هو مقدّم الدماغ ، ومبدء أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الّذى مبدؤه أيضا الدماغ وأكثرها نخاعيّة . فلأجل ذلك قال الشيخ « إنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصبوب في مبادىء عصب الحسّ لاسيّما في مقدّم الدماغ » ولم يقل مطلقا في مقدّم الدماغ فإنّ الحسّ المشترك كرأس عين تتشعّب منه خمسة أنهار . وكان الروح المصبوب في البطن المقدّم هو آلة للحسّ المشترك والخيال . إلّا أنّ ما في مقدّم ذلك البطن بالحسّ المشترك أخصّ ، وما في مؤخّره بالخيال أخصّ

---

فنقول: أراد الشارح أن يبين أن مبدء أعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر أن قوة الشم فى زايدتين نابتين بين مقدم الدماغ ، وقوة الابصار فى عصبتين مجوفتين عن جوار الزايدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة ، وقوة الذوق فى السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذى منشأه الحد المشترك بين الجزئين ، وقوة السمع فى القسم الاول من الزوج الخامس الذى منشأه خلف الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ . فقد بان أن منشأ الاعضاء الاربعة هو الجزء المقدم .

وفيه بحث : لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون نبت قسم منه فى الجزء المقدم ، وأيضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ . وانما وقع فى هذا الخبط لما رأى فى بعض نسخ الكتاب أو فى كتاب الشفاء هذه العبارة بعينها و هى خطأ و النسخة الصحيحة التى تعرض لها الشراح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ . أو لعله لم يفرق بين الجزء المقدم و البطن المقدم فان مبادىء الاعصاب الاربعة فى البطن المقدم لا فى الجزء المقدم . و هو المراد من قوله «لاسيما فى مقدم الدماغ» لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون . كما أشرنا اليه . ولما ظهر أن مبادىء الاعصاب الخمس الدماغ والنخاع و مبدء اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدء عصب اللمس اما باقى الدماغ أو النخاع ، فالروح المصبوب فى مبادىء . الاعصاب التى هي الدماغ والنخاع آلة للحس المشترك ، و انما قال لاسيما الروح المصبوب فى مقدم الدماغ

وإنّما تتأدّى الإدراكات الحسّية من الحواسّ بواسطة الأرواح الّتي في الأعصاب إلى الّتي في مباديها المتّصلة بالروح المصبوب في البطن المقدّم. والفاضل الشارح فسّر التأدية بأن تسير الكيفيّات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحسّ المشترك. ثم اشتغل ببيان الاستبعاد، وبالتشنيع الوارد على تفسيره

والتأدية هيهنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كلّ حسّ محسوسة، وبواسطة الروح الّذى هو مبدء مشترك للجميع. مثل جميع المحسوسات. واتّصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيّات فإنّ الكيفيّات لاتنتقل من موضوعاتها، وإدراك النفس ليس بمتأخّر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات؛ بل هو لاتّصال الأرواح بمبدء واحد مجتمعة في موضع بعدّها للإحساس. وباقى كلام الشيخ ظاهر.

---

لان اكثر أعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل فى مقدم الدماغ لان بعض مبادىء عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ أوالنخاع.

وأما قوله «فان الحس المشترك كرأس عين» فهو بيان لقوله « آلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادىء عصب الحس» و تقريره: أن الحس المشترك كرأس عين ينشعب عنه أنهار وهى أعصاب الحواس الخمس، والماء الجارى فيها هو الروح الحساس. و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادىء تلك الاعصاب أعنى الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال وفى نهر يتبادى مثل المبصرات وفى نهر آخر مثل المسموعات وهكذا، ثم قال: لامعنى للتأدية الاادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس، و بواسطة الروح المشترك الذى هو آلة للحس المشترك و الا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات، و لانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوس على حركتها و ليس كذلك.

وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على أن الصور يتأدى من الحواس فى الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض أجزاء الماء الى جميعها، وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء إلى القوة الشامة. وعند ذلك يتم و يكمل الادراك، و أيضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس المشترك وهى حاصله فى الحواس فلولم يتأد منها إليه فكيف يتصور حصول المثل فيه، وأماما ذكره الامام من أن الروح الذائق لوحفظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المطعوم فى مسلك الروح إلى الدماغ و فى وسط دماغه وفى مقدم الدماغ مثل مايجد فى اللسان. فشبهة مبناها عدم الفرق بين الصور و الاعيان على مامر مرارا. م

قوله

☆( و الثالثة الوهم . و آلتها الدماغ كلّه لكن الأخصّ بها هو التجويف الاوسط )☆

قال الشيخ في الشفاء في صفة القوّة المسمّاة بالوهم :[1] هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ؛ ولكن حكما تخيليّا مقرونا بالجزئيّة وبالصورة الحسّية . وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانيّة . إلى هيهنا حكاية قوله . فكون الدماغ كلّه آلتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلّقة بالروح الدماغي في الحيوان . واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيّلة على ما سيجيء ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر المتخيّلة .

قوله

☆( وتخدمها فيها قوّة رابعة . لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم ، وتركّب أيضاً الصور بالمعاني وتفصّلها عنها . وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة ، و عند استعمال الوهم متخيّلة . و سلطانها في الجزء الأوّل من التجويف الاوسط ؛ كأنّها قوّة ما للوهم و بتوسّط الوهم للعقل )☆ .

معناه واضح . والمراد من الخدمة أنّ الوهم يتصرّف بواسطتها في المدركات ، ويتمّ بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : إن كان لهذه القوّة إدراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرّفا ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنّها تتصرّف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم

(١) قوله , قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم ، الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم لىس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الجسمية و التخيلات كما اذا رأى شيئاً اصفر حكم بانه عسل أوحلو فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب . و لما كان الوهم هو المستخدم لساير القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له . م

القاضي على الشيئين لابدّ وأنّ يحضره المقضيّ عليهما ، وأيضا استخدام الوهم إيّاها تصرّف فيها فإذن الوهم مدرك ومتصرّف معا .

والجواب عن الأوّل : أنّ هذه القوّة ليست بمدركة ، وتصرّفها في شيئين يقتضي حضورهما لا إدراكها لهما . إذ لايجب أن يكون كلّ حاضر متصرّف فيه مدركاً .[1]

وعن الثاني أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً و متصرّفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آلة ، أو كلاهما بحسب آلتين .

قوله

☆( والباقية من القوى هي الذاكرة . وسلطانها في حيّز الروح الّذي في التجويف الأخير . وهو آلتها )☆

هذه هي القوّة الخامسة . وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ . ويسمّيها قوم ذاكرة . فإنّ الذكر لايتمّ إلّا بها .

قال الفاضل الشارح : حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها . فإن وجب أن يسب كلّ فعل إلى قوّة وجب أن تكون القوى ستّا . وهذا شيء ذكره في القانون .

وأقول : إنّ الشيخ ذكر في القانون[2] بهذه العبارة : وهيهنا موضع نظر فلسفيّ

---

(١) قوله «اذ لايجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا» هذا بناء على ماتقدم من أن الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك .

وفي هذا الجواب نظر : إذ قاعدتهم أن الحاكم بين الشيئين يجب أن يدركهما .

والجواب : أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرره في الجواب عن الثاني . م

(٢) قوله « وأقول ان الشيخ ذكر في القانون» لما قال الامام : وهذا شيء ذكره في القانون . كذبه في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ، ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظ هي المذكرة لكن من جهتين حتى لايلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة فيقبل الوهم بقوته المتخيلة يعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة . وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت مأخوذة من الصور فبعد نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا . م

في أنّه هل القوّة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوّة واحدة أم قوّتان ؟ ولكن ليس ذلك ممّا يلزم الطبيب . فهيهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا . وقال في الشفاء : وهذه القوّة يعنى الحافظة تسمّى أيضاً متذكّرة . فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوّر بها مستعيدة إيّاها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل الحافظة يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله . وهذا يدلّ على أنّها هى الذاكرة ولكن باعتبار آخر . والحقّ أنّ الذكر [1] ملاحظة المحفوظ . فهو مركّب من إدراك لشيء أُدرك في وقت آخر وحفظ . على ما صرّح به الشيخ في آخر هذا النمط ، والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر . فإنّ الذاكرة ليست هى قوّة بسيطة ؛ بل هي مبدء فعل يتركّب من أفعال قوّتين : مدركةٍ وحافظةٍ ، والمسترجعة مبدء فعل يتركّب من أفعال ثلاث قوى : متصرّفة ، ومدركة ، وحافظة .

وهيهنا بحث آخر : وهو أنّ الفاضل الشارح ذكر : أنّ الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس : ويشبه أن تكون القوّة الوهميّة هى بعينها المفكّرة والمتخيّلة ، والمتذكّرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ،

(١) قوله «والحق أن الذكر» كما أن لصور المحسوسات ارتساما فى الحس المشترك مع حضورها والمشاهدة ، ثم انحفاظا فى الخيال ، ثم ادراكاً فى حال غيبتها وهو التخيل ولايتم الا بالقوتين ، وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد . كذلك للمعانى المتعلقة بالمحسوسات ، وهوشأن الوهم ، وحفظ . وهوشان الحافظ ، وذكر . وهو كما ذكره الشارح: ملاحظة المعنى المحفوظ بعدالذهول عنها . ولايتم الا بالقوتين ، وأمر رابع وهواسترجاع المعنى بعدزواله فانه إذازال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويتحفظ فى الحافظة . فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلثة اعمال: فكر أى تصرف فى الصور . وهوشأن المتخيلة ، وادراك المعنى المنسى . وهوشأن الوهم وحفظ له . وهوشأن الحافظة . فقدبان أن لاحاجة فى اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة . و الحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع . ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة فى القانون ، وصرح فى الشفاء بالاستعادة فى بيان معنى التذكر وكيف لافان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن الخزانة. والاولى أن يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر فى بحث الخيال . م

وبحركاتها وأفعالها متخيّلة ومتذكّرة فتكون متخيّلة بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها وأمّا الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

أقول: وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متّصلا به: وهذه القوة المركّبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى هي كأنّها القوّة الوهميّة بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم. وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتّصال بخزانتي المعنى والصورة، وهذا حكم صريح بأنّ حامل المتصرّفة والوهميّة عضو واحد. ومذهبه أنّ القوّة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين. فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرّف عن مصدر هو جسم واحد يدلّ على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا. وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فإذن ليس مراده من قوله: الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة. أنّ جميعها بالذات واحدة. وكيف والمتذكّرة الّتي هي الحافظة على ماذكر من قبل لا شك في أنّها الخازنة الّتي موضعها مؤخّر الدماغ وليست بالاتّفاق هي الوهميّة بالذات؛ بل مراد الشيخ من ذلك أنّ المبدء الّذي ينسب إليه التخيّل والتفكّر والتذكّر والتحفّظ هو الوهم كما أنّ مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة. ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانيّة.

قوله

☆(وإنما هدى الناس[1] إلى القضيّة بأن هذه هي الآلات أنّ الفساد إذا اختصّ

---

(١) قوله «وانما هدى الناس» لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول إثبات ذلك بوجه ظني. ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الافة في التخيل، والفكر، والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلثة، ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ. والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا أن في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا.

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال: بان هذه هي الالات. الا انه مخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوة، و تاخير اخرى، و توسط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع. م

بتجويف أو رث الآفة فيه )☆

هذا استدلال متعلّق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى . والطبيب لايميّز بين المدرك والحافظ ، ولايتعرض لإثبات الوهم . إنّما يميّز هذه التميّزات الحكيم . فالقوى عند الأطبّاء ثلاث : خيال آلته البطن المقدّم ، وفكر آلته البطن الأوسط المسمّى بالدودة ، وذكر آلته البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجّة لاتدلّ على كون هذه القوى في هذه الأعضاء . لأنّها يحتمل أن تكون مفارقة أوقائمة بعضو آخر . وإنّما تختلّ أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنّها آلاتها . فإنّ أفعال العاقلة تختلّ باختلال الدماغ .

و أقول : إنّ الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلّا كونها آلات لهذه القوى ، و لم يتعرّض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر . لأنّه بحث آخر

قوله

☆( ثمّ اعتبار الواجب [1] في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقنص للجرمانى

---

(١) قوله «ثم اعتبار الواجب» هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكد لما قبله فان الواجب فى الحكمة المتعالية أن تقدم القوة التى تفيض صور المحسوسات . وهى الحس المشترك و الخيال ، و تؤخر القوة التى تفيض معانيها إلى الوسط وهى الوهم ، أوالى آخر الدماغ وهى الحافظة ، و توسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعانى تارة ، والصور والمعانى اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم . لان الاجسام إماعلوية ، ويسمى بالاجرام واما سفلية ويخص باسم الاجسام . فلماكانت صور المحسوسات مرتسمة فى أعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم ، وكذلك نسب معانى المحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من بخارات الاخلاط ورقايقها . ولما كان المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها ناسب الروح الى النفس اذ لانسبة بين الجسميات والمجردات . قال الامام : هذاوجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك و الخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر فى مقدم الدماغ قدما وأخر القوى الوهمية و الحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيها .

ويؤخّر الأقنص للروحانيّ ويقعد المتصرّف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته )☆

هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية . فإنّها تفيد معرفة منافع الأعضاء على مايذكر في الطبيعيّ والطبّ . وفيه تنبيه على العناية الإلهيّة المقتضية لهذا الترتيب اللطيف . وفي نسبة الأشباح العالية الخياليّة إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المُثل الوهميّة إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة . ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح : الإستدلال بكون الحسّ الظاهر في مقدّم الرأس والوجه . على وجوب كون الحسّ المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنّه خطابيّ غير مستمرّ لأنّ السمع واللمس في مؤخّر الرأس ، والذوق في وسطه فليس جعل الحسّ المشترك والخيال في مقدّمه لكون الإبصار والشمّ هناك. بأولى من أن يجعل مؤخّره مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر .

وأقول : إنّ الشيخ وإن ذكر قبل هذا أنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصبوب في مقدّم الدماغ ؛ لكنّه في هذا الموضع لم يعلّل كون الحسّ المشترك بكون الحسّ الظاهر هناك صريحاً ؛ بل ذكر فائدة الترتيب . وأيضا إن سلّمنا أنّه علّل بذلك لكن في قول هذا الفاضل : إنّ السمع في مؤخّر الدماغ . نظر . لأنّ الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفنّ الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة : ولين مقدّم

ثم اعترض عليه بانه بيان خطابى لايليق بالمقام البرهانى و مع ذلك غير تام . لان السمع و الشم فى مؤخر الدماغ ، والذوق فى وسطه . فليس جعل الحس المشترك فى مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه أولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ بكون السمع و اللمس فى مؤخره . مع ان الحاجة الى اللمس . أكثر وقدسمعت أن هذه القسمة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ فى التجاويف فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الابيانا للترتيب و تنبيها على العناية الالهية فى ذلك . على أن قوله : السمع فى مؤخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لكن المراد من قوله : لين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على مالايشك فيه من تأمل فى كتابه وأما قوله «وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع» هو الذى ذكرنا فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طغيان القلم أو من الناسخ . م

الدماغ . لأنّ أكثر عصب الحسّ وخصوصا الّذى للبصر والسمع ينبت منه . لأنّ الحسّ طليعة والطليعة إلى جهة المقدّم أولى . وذكر في الفصل الّذى يتلوه بعد ذكر القسم الأوّل من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغيّة بهذه العبارة : وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدّم من الدماغ وبه حسّ السمع . فهذا حكاية كلامه . وإذا كان حال العصب السمعىّ المتأخّر عن الذوقىّ هذه . فما ظنّك بالذوقىّ . وأمّا اللمس فلمّا كان أكثر أعصابه نخاعيّة للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلّقه بمؤخّر الدماغ أكثر من تعلّقه بمقدّمه . فإذن تعلّق الحواسّ الظاهرة بمقدّم الدماغ أكثر على الإطلاق . والحجّة الّتى أقامها الفاضل الشارح [1] على أنّ النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بأنّها حاكمة ببعض المدركات على بعض، وختم بها الفصل. فهى خالية عن الفائدة . لأنّهم معترفون بذلك إلّا أنّهم يذهبون إلى أنّها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات . وإذ تقدّم ذكر ذلك مراراً فلا فائده في التكرار .

☆( إشارة )☆

☆( وأمّا نظير هذا التفصيل في قوي النفس الإنسانيّة على سبيل التضيف . فهو أنّ النفس الإنسانيّة الّتي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات )☆

أقول . يريد ذكر القوى الّتي يختصّ الإنسان بها ، وإنّما قال «على سبيل التضيف» لأنّ القوى الحيوانيّة المذكورة كانت متباينة بالذوات . لكونها مبادىء أفعال مختلفة

(١) قوله « الحجة التى اقامها الفاضل الشارح » جرى على ظنه أنهم يقولون النفس لا يعقل الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة. فأبطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الادراكات. وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم، وهذا المطعوم هذا الملموس بديهة والعقل قاضية بان الحكم بين الشيئين لابد أن يدركهما ، ثم يمكنه أن يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلى ومدرك الكلى هو النفس فيكون هى المدركة للجزئيات .

أجاب الشارح : بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا أن ادراك النفس للكليات بالذات و للجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها . م

فكان تفصيلها على سبيل التنويع ، وهذه غير متباينة بالذوات [(١)] لكونها متعلّقة بذات واحدة مجرّدة إنّما هي تختلف بحسب الاعتبارات الّتي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنّها أصناف . والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

قوله

*(فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن [(٢)] ، وهي القوّة الّتي تختص باسم العقل العمليّ ، وهي الّتي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدّمات أوّليّة و ذائعة و تجربيّة و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي)*

أقول : قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرّفاتها مكمّلة إيّاه تأثيراً اختياريّاً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عمّا هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمّى الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو ما يشابهه . و الشيخ بدء

(١) قوله «وهذه غير متباينة بالذوات» ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية ، وإن أراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لايوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم و القدرة و الحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت قوة حالة في موضوع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع ، و أما القوى الانسانية فهي ليست تختلف في الوضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ، وايضا قال «فكأنها اصناف» وهذه مناسبة قد اكتفي فيها بتقريب ما لا بتحقيق . م

(٢) قوله «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن» لاشك أن للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدء ادراك ومبدء فعل من جهتي الادراك من الملاء الاعلى ، والفعل في عالم الادنى وفي بدنه . فبالجهة الاولى متأثرة ، وبالجهة بالثانية مؤثرة . والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظري ، و بالقوة التي بها صارت مصدراً للافعال يسمى عقلا عمليا . واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك بامور لايتعلق لعمل ، وادراك بازاء متعلقة

بالأُولى . لأنّها أظهر . فالشروع في العمل الإختياريّ الّذي يختصّ بالإنسان لايتأتّى إلّا بادراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب . و هو إدراك رأى كلّى مستنبط من مقدّمات كلّية : أوليّة ، أوتجربيّة ، أوذائعة ، أوظنيّة يحكم بها العقل النظرى ، و يستعملها العقل العمليّ في تحصيل ذلك الرأى الكلّى من غير أن يختصّ بجزئيّ دون غيره ، و العقل العمليّ يستعين بالنظرىّ في ذلك . ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئيّة أومحسوسة إلى الرأى الجزئي الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

☆(إشارةٌ)☆

☆(ومن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأُوليها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات . وقديسمّيها قوم عقلا هيولانيّا . وهى المشكاة . و تتلوها قوّة أُخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأُولى فتهيّأ بها لاكتساب الثواني إمّا بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أوبالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمّى عقلا بالملكة . وهى الزجاجة ، و الشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة يكاد زيتها يضيء . ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال : أمّا الكمال

---

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظرى الى قوتين أوالى وجهين : قوة ادراك الامور التى لايتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة ، وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العملى فانما يصدر الافعال عنه بحسب استنباط مايجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذا عمل لايتأتى بدون العلم ، مثلا اذا مقدمة كلية وهى أن كل حسن ينبغى أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغى أن يؤتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى . ثم ان العقل العملى لما اراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أومشهورية أو تجريبية . م

فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثّلة في الذهن . وهو نور على نور . وأمّا القوّة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب . وهو المصباح . وهذا الكمال يسمّى عقلا مستفاداً ، وهذه القوّة تسمّى عقلا بالفعل والّذى يخرج من الملكة إلى الفعل التامّ ومن الهيولانى أيضا إلى الملكة فهو العقل الفعّال . وهو النار . )☆

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظريّة [١] بحسب مراتبها في الإستكمال. وتلك المراتب تنقسم إلى مايكون باعتبار كونها كاملة بالقوّة ، وإلى مايكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . والقوّة مختلفة أيضاً بحسب الشدّة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوّة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأُمّي المستعدّ للتعلّم ، و منتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الّذي لايكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوّة النفس المناسبة للمرتبة الأُولى تسمّى عقلا هيولانيا . تشبيها إيّاها حينئذ بالهيولى الأُولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدّة لقبولها . وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادىء فطرتهم .

وقوّتها المناسبة للمرتبة المتوسّطة تسمّى عقلا بالملكة . وهى مايكون عند حصول المعقولات الأُولى الّتي هى العلوم الأوّليّة بحسب الإستعداد لتحصيل المعقولات الثانية

---

(١) قوله « وهذا اشارة الى قوى النفس النظرية » مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال ، أونفس الكمال . و استعداد الكمال إما استعداد ضعيف ، او استعداد متوسط ، أواستعداد قوى .

أما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة وهوالعقل الهيولانى .

وأما استعداد المتوسط فهواستعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامى لتعليم الكتابة وهوالعقل بالملكة . وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر ، أولا بحركة الذهن . وهو حصول بالحدس . والمراد بالاكتساب هيهنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس والا لم يمكن قسمته اليهما .

فان قلت : الحصر ممنوع لامكان الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس. وهوظاهر والا لم يحتمل الخطأ ، ولا بالفكر . لان افادة المعلم المبادىء المترتبة كافاضة العقل

التي هي العلوم المكتسبة . ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصّلها بشوق ما النفسه إليها يبعثها على حركة فكريّة شاقّة في طلب تلك المعقولات . وهو من أصحاب الفكرة ، ومنهم من يظفر بها من غير حركة إمّا مع شوق أولا مع شوق . وهو من أصحاب الحدس . ويتكثر مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوّة قدسيّة سيجيء إثباتها .

وأمّا قوّتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمّى عقلا بالفعل ، وهي مايكون عند الإقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو الحدس . وهذه قوّة المنفس . وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها . و هو المسمّى بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإنّ كلّ ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنّما يخرجها غيرها ، وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعّال قياس إبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

---

الفعال اياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن أيضا ثمة حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقي المعلومات دفعة بل مقدمة مقدمة فالمتعلم لا يتعقل الا بالاختيار فهو يلاحظ المقدمات و يرتبها في ذهنه ترتيباً اختياريا بخلاف المستفيض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة به . نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكراً كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلابحث والا فلا أقل من أن يجعل في عداده .

والاستعداد القوى فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و هو العقل بالفعل .

وأما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد ، والامام لما رأى في نسخته واو العطف قال : ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا : ان كانت ضعيفة فهي المفكرة ، وان كانت قوية فهي الحدس ، وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ، وان كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة ، والمصباح في الزجاجة . فلابد من بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان .

فنقول : قد تقرر أن هناك استعدادين : استعداد اكتساب ، واستعداد استحضار وحضور المعقولات . ولاشك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض ، واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب

وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا: وإن كانت أقوى من ذلك فتسمّى عقلا بالملكة. مع الواو العاطفة. و الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس، وقبل القوّة القدسيّة. وذلك سهو منه. شهد به سائر كتب الشيخ و غيره. ومنشأ هذه السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله «أو بالحدس فهو زيت أيضا» وبين قوله «إن كانت أقوى» فهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ. و التقدير اتّصال الكلامين. وليس قوله «فتسمّى عقلا بالملكة» جواباً لقوله «إن كانت أقوى» بل عطفا على قوله «فتهيّأ بها لاكتساب الثواني» لأنّ المسمّى هو العقل المتوسّط بين الهيولاني والّذى بالفعل. و إذا تقرّر هذا. فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عزّ وجلّ. الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على

---

فيكون الزجاجة. وهى عبارة عن العقل بالملكة انما هى فى المشكوة. وهى العقل الهيولانى، والمصباح. وهو العقل بالفعل فى الزجاجة التى هى العقل بالملكة. لانه انما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولا. والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس. والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر، والزيت فى قوله «زيتها» اشارة الى الحدس، وقوله «يكاد يضيء» اشارة الى القوة القدسية.

فان قلت: هذه الاشارات ليست منطبقة على مافى الاية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة. و بيانه أنه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لايجوز وصف أحدها بالاخر.

فنقول: الشجرة الزيتونة شيء واحد. فاذا ترقت فى أطوارها جعل لها زيت، واذا ترقى الزيت صفاء كاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهى الفكر مادامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرق صارت قدسية: و هذه الامور و ان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة، وأما قوله «لا شرقية ولا غربية» فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية، وأما نور على نور فهو العقل المستفاد. فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقاً. لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب. م

نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . مطابقة لهذه المراتب . وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربّه . فقد فسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب . فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني . لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها . والزجاجة بالعقل بالملكة. لأنّها شفّافة في نفسها قابلة للنور أتمّ قبول . و الشجرة الزيتونة بالفكر . لكونها مستعدّة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب . والزيت بالحدس. لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة . والّذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوّة القدسيّة. لأنّها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوّة إلى الفعل . ونور على نور بالعقل المستفاد . فإنّ الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر. والمصباح بالعقل . لأنّه نيّر بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . و النار بالعقل الفعّال . لأنّ المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح (١) و إنّما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأنّ ملكة الكتابة لا تحصل إلّا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوّة المسمّاة بالعقل بالفعل .

---

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » انما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل هو أن يكون له ملكة استحضارها . وذلك انما يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ، ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لاتحصل الا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل .

وعندى أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار فى الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فاذا حضرت المعقولات وذوهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة . فلابد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ؛ ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء .

وقد بقى للامام هيهنا بحث وهو أنه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، و بالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، و بالعقل الهيولانى هذا الاستعداد مع عدم المستعد له ، و بالعقل بالملكة استعدادها المعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الاسامى واقعة على النفس بحسب

واعلم أنّ ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق الّذي يخدمه ما يتقدّمه من القوى الإنسانيّة والحيوانيّة والنباتيّة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆( لعلّك تشتهى الا ن أن تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس . فاستمع : أمّا الفكرة فهى حركةٌ ماللنفس في المعانى مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحدّ الأوسط أوما يجرى مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدّت إلى المطلوب ، و ربما انبتّت . وأمّا الحدس وهو أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركة وإمّا من غير اشتياق وحركة . ويتمثّل معه ماهووسط له أوفي حكمه )☆

أقول : لمّا ذكر أنّ النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إمّا بالفكر أو الحدس أراد أن يعرّفهما ليتّضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر «إنّ النفس مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر» إشارة إلى أنّ الفكر يكون في الجزئيّات أكثر . لأنّها في الكليّات تكون مستعينة بالتفكّر وهما متغايران بالإعتبار كما مرّ . وقوله «استعراضا للمخزون في الباطن» إشارة إلى الصور والمعانى المخزونتين في الخيال والذاكرة . وقوله «وما يجرى مجراه» إشارة إلى الصور العقليّة . فالفكر حركة في المعانى من المطالب يطلب بها مبادىء تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتّت ، وربما تأدّت ويتمّ إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الإلتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثّلٌ للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أولم يكن . وأشار الشيخ بقوله «أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن

---

مالها من هذه الاضافات والاحوال . وان عنى أن النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن ، وبقوة اخرى استعدت لقبول العلوم . فلابد من الدلالة على ذلك . وهذا بحث وارد . م

دفعة» إلى عدم الحركة الاُولى ، وبقوله : «ويتمثّل معه ماهو وسط له» إلى عدم الحركة الثانية. وقوله « أوفى حكمه » إشارة إلى ما يتمثّل مع المطلوب من العلوم المتّصلة به . فالفرق بين الفكر والحدس أوّلاً بإمكان الإنبتات ولا إمكانه إلّا أنّ الفكر المنبت لايكون مؤدّيا إلى علم . ولأجل ذلك ربما لا يسمّى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدّم ، وثانيا بوجود الحركة وعدمها . و هذا هو الفرق الصحيح بين الفكر و الحدس المستعملين في هذا الموضع .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخصّ الاُولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحدّ الاوسط في الذهن أوّلاً ثمّ ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثمّ قسّمه : إلى ما يقترن بشوق . فيقدّم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط ، وإلى ما لا يقترن به . فيتأخّر عنه .

وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح [١].

قوله

☆( ولعلّك تشتهي زيادة دلالة على القوّة القدسيّة ، وإمكان وجودها . فاستمع : ألست تعلم أنّ للحدس وجوداً ، وأنّ للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبيّ لاتعود عليه الفكرة برادة ، و منهم من له فطانة إلى حدٍّ ماويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس . و تلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلّت و ربما كثرت . وكما أنّك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية فى الحدس بخلاف المتن ، واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ، ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الاوسط . وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط .

وجوابه : ان هيهنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . فربما لايكون المطلوب فى الحدس مشعورا به ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعر به ، وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعوراً تصوريا ثم يصدق به . فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقى ، والمتقدم هو الشعور التصورى فلاتناقض . م

فأيقن أنّ الجانب الّذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنيّ في أكثر أحواله عن التعلّم والفكرة)☆

أقول : يريد بيان إمكان وجود القوّة القدسيّة . وتقريره أنّ للحدس و الفكر مراتب (١) في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أمّا بحسب الكيف فالسرعة التأدية وبطئها ، وأمّا بحسب الكم فلكثرة عددها وقلّته ، والأوّل يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرّدة عن الحركة ولأنّ الحدس إنّما يكون لقوّة من النفس . و لتلك المراتب حدّا نقصان و كمال . وحدّ النقصان هو أن ينبتّ جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحدّ الكمال هو أن يحصل الشخص ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريبا من ذلك بحسب

(١) قوله « ان للفكر والحدس مراتب» المراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم: اما بحسب الكيف فكسرعة التأدية وبطوءها . هذا في الفكر ظاهر . فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدية من المبادىء إلى المطلوب ، وربما يبطؤ : فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان يسير ، ومن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان طويل . وأما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطوءها . قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت في الكم والكيف أما في الكم فلان بعض الناس أكثر عددا في حدس ، وأما في الكيف فلان بعضهم يكون في أسرع زمان يحدس . وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدء المرتب. ولاشك أن هذه الامور انما يقع في زمان . فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول ، وأما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك . ولعل توجيهه أن بعض الناس ربما يكفي في العلم بالمبادىء المركبة على سبيل الاجمال المطافة ذهنه ، وبعضهم يحتاج الى تفصيلها وإخطارها بالبال . وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التأدي وللاخرين بطؤها ، والاولى أن الاختلاف في الكيف يكون في الفكر أكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة إنما تختلف سرعة وبطوءاً فالاختلاف في الكيف ثابت دائما فربما لايتعدد الفكر فلايختلف بالعدد ،

فان قلت : الفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطوء .

قلنا : هذه مستبعد لاختلاف الاذهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطؤها ، و وجود العدد : أما عدم السرعة و البطؤ فلتجرده عن الحركة ، وأما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان النفس أقوى كان حدسها أكثر . م

الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليدي. ولمّا كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود. وما في الكتاب ظاهر.

قوله

☆( فإن اشتهيت أن تزداد في الإستبصار فاعلم أنك سنبيّن لك أنّ المرتسم بالصورة المعقولة منّا شيء غير جسم ولا في جسم، وأنّ المرتسم بالصورة الّتي قبلها قوّة في جسم أو جسمٌ )☆.

أقول: يريد إثبات العقل الفعّال، و بيان كيفيّة إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانيّة. ولمّا تقدّمت إشارةٌ ما إلى ذلك بأنّه هو الّذى يخرج النفوس من القوّة إلى الفعل أورد هذا الفصل لازدياد الإستبصار. ولمّا كان المطلوب مبنيّاً على مقدّمتين هما: أنّ كلّ ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني، وأنّ كلّ ما ترتسم فيه صورة محسوسة أو متعلّقة بها فهو إمّا جسم وإمّا قوّة في جسم. ولم يبيّنهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتي ثمّ شرع في تقرير الحجّة [1] وهو أن يقال: إدراك الشيء. وجود صورته في المدرك. على ما مرّ. و الذهول عنه مع إمكان ملاحظته. هو عدمٌ ما لتلك الصورة فيه لا من كلّ الوجوه بل مع إمكان وجودها أيّ وقت شاء. والنسيان عدم مطلق لها فيه فإنّ الوجود معه إنّما يتحصّل بتجشّم كسب جديد كما كان في أوّل الأمر. فههنا شيء غير المدرك، حافظ للمدرك، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجة » للنفس بالقياس إلى معقولاتها ثلاث حالات: إدراك، وذهول، و نسيان. فالادراك هو حصول الصور المعقولة في النفس، والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لايمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد؛ وفي حالة الذهول لاشك أنه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد. فتلك الصورة إما أن لا يكون حاصلة للنفس أصلا فلا فرق بين الذهول و النسيان، واما أن يكون حاصلة للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها لاسبيل إلى الاول و الا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيتعين أن يكون شيء غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة، وليس جسماً أو جسمانياً ولا نفساً لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل دائماً وهو العقل الفعال. م

الصورة حالة الذهول موجودة فيه، وحالة النسيان غير موجودة فيه . و إلّا فكان الذهول والنسيان واحداً .

و أمّا القوى الجسمانيّة فقابلة للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا و الآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة . و أمّا العاقلة فلا تقبل الإنقسام . لما سيأتي . فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها، وذلك الشيء لايمكن أن يكون جسما أوجسمانيّا . لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفسا لأنّ النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ؛ بل القوّة . فإذن هيهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانيّ ولا بنفس . وهو العقل الفعّال .

فقوله

☆(وأنت تعلم أنّ شعور القوّة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها)☆ .

تذكّر لما ذكره من قبل .

وقوله

☆(وإنّ الصورة إذا كانت حاصلة في القوّة لم تغب عنها القوّة)☆ .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله

☆(أرأيت القوّة إن غابت عنها ثمّ عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها فيها)☆ .

بيان لكون الذهول مشتملا على زوالٍ ما . فإنّ المعاودة إلى الإدراك تقتضي تجدّداً ما لتلك الصورة .

وقوله

☆( فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوّة المدركة زوالاً ما)☆

نتيجة لذلك .

وقوله

☆(وأمّا في القوّة الوهمّية [1] الّتي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين: أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أُخرى إن كانت كالخزانة لها، و الثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوّة أُخرى هي لها كالخزانة. وفي الوجه الأوّل لاتعود للوهم إلّا بتجشّم كسب جديد، وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشّم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخياليّة المستحفظة في قوّة جسمانيّة فيجوز أن يكون الخزن لها منّا في عضو أو في قوّة عضو، والذهول عنها لقوّة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزّي)☆.

إشارة إلى ما قرّرنا من أمر القوى الجسمانية.

وقوله

☆(ولعلّه لايجوز فيما ليس جسمانيّا بل نقول: إنّا نحن نجد في المعقولات نظير

---

(١) قوله «وأما في القوة الوهمية» لادخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال. فانه يمكن أن يقال: كما أن للعقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بالقياس إلى المتخيلات ومايتصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم، ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما، وذهولها زوالها عنهما لاعن الخزانة. فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلث فلم لايجوز أن يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس أيضًا حتى لايحتاج إلى إثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس.

وحاصل الجواب: أن الجسم يقبل التجزي فيمكن أن يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل منها صورة فليس ذلك الاحصولا عند المدرك وهو الادراك، وأما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عندالقوة المدركة.

فان قلت: فالصورة التى في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عندها المدركة. وحصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مباين فهب أن النفس إذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها إلى النفس لكن لم قلتم أن فيضانها منه. ولم لايجوز أن يكون من أمر مباين كما في الخزانة.

فنقول: لعلهم لم يخيلوا ذلك لكن لما لم يشك في أن الجوهر العقلي من شأنه إفاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لايلزمهم إثبات مالم يدل البرهان عليه. م

هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثمّ يستعاد؛ لكنّ الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبيّن لك غير جسمانيّ ولا منقسم. فليس فيه شيء كالمتصرّف و شيء كالخزانة. ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرّف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأنّ المعقولات لا ترتسم في جسم)☆.

إشارة إلى حال القوّة العاقلة واحتياجها إلى حافظة.

وقوله

☆(فبقى أنّ هيهنا شيئاً خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات)☆.

نتيجة ذلك، و إثبات الجوهر المفارق. و أراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات. وإنّما قال «عن جوهرنا» ولم يقل عن جسمنا، لأنّ الخارج عن جسم لايكون مفارقاً (١).

قوله

☆(إذ هو جوهر عقليّ بالفعل)☆.

إشارة إلى أنّ ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنّما كان لأنّه جوهر عقليّ بالفعل لأنّ الجسم لم يمكن أن ترتسم فيها لأنّه جوهر غير عقليّ، و النفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنّها جوهر عقليّ لا بالفعل بل بالقوّة.

وقوله

☆(إذا وقع بين نفوسنا و بينه اتّصال ما (٢) ارتسم [منه] فيها الصور العقليّة الخاصّة بذلك الاستعداد الخاصّ لأحكام خاصّة)☆.

---

(١) قوله « لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا » اى الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون عقلا مفارقاً لجواز أن يكون نفساً، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون عقلا. م

(٢) قوله « إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال » لما اثبت موجوداً قدار تسم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلثة للنفس بالقياس اليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس، ولما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه:
فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة إليه،

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها . والأحكام الخاصّة هى علل الإستعدادات الخاصّة من الإدراكات الجزئيّة السابقة المعدّة لإدراك الكلّيات ، أو الإدراكات الكلّية المناسبة المتأدّية إلى المدرك الكلّى .

وقوله

☆(وإذا أعرضت النفس عنه إلى مايلى العالم الجسدانى أو إلى صورة أُخرى انمحى المتمثّل الّذى كان أوّلاً ، كأنّ المرآة الّتي كانت يحاذى بها جانب القدس قد أُعرض بها عنه إلى جانب الحسّ أو إلى شىء آخر من الأُمور القدسيّة )☆ .

إشارة إلى حالة الذهول و سببه . و تمثّل بالمرآة لأنّها في الجسمانيّات أشبه شىء بالنفس المستفيضة عن المجرّدات .

وقوله

☆(وهذا إنّما يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الإتّصال)☆ .

إشارة إلى السبب الّذى به تختلف حالتا الذهول والنسيان . وذلك لأنّ النسيان في القوى الجسمانيّة إنّما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيهنا لا يمكن أن يزول شىء من العقل الفعّال . فسبب الإختلاف هيهنا أنّ الذهول إنّما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الإتّصال بالعقل الفعّال في مشاهدة ما اختصّ بها من المعقولات المرتسمة فيه . وتلك الهيئة هى ملكة الإتّصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح مكرّرة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلّا

---

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شىء آخر : إما الى البدن أو الى صورة اخرى كما أن المرآة اذا حوذى بها شىء يظهر فيها صورته ، واذا حوذى بها شىء آخر زالت الصورة الاولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى الخزانة .م

قوله : هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس [١] ، ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرّداً عالماً فإنّ كلّ مؤثّر في شيء لايجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر كالعقل الفعّال أيضاالّذى هوعندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتّصافه بها .

والجواب عنه : أنّ الحجّة المذكورة دلّت على تجريده و سيأتى البرهان على أنّ كلّ مجرّد عاقل. على أنّ ملاحظةالنفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إيّاها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هوحافظ لها .

☆(إشارةٌ)☆

☆(هذا الإتّصال علّته قوّة بعيدة هى العقل الهيولانىّ، وقوّة كاسبة هى العقل بالملكة ، و قوّة تامّة الإستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكّنة وهى المسمّاة بالعقل بالفعل)☆ .

أقول : لمّا ظهر أنّ العلّة الفاعليّة لحصول صور المعقولات في النفس هى العقل الفعّال ، والعلّة القابليّة هى النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الإتّصال به . أراد أن يشير إلى العلّة الموجدة لهذه الملكة في النفس الّتي هى استعدادها لقبول تلك الصور و لاشكّ أنّ الاستعداد إنّما يحدث شيئاً فشيئاً حتّى يتمّ . فإذن ينبغي أن يكون علّته أيضا حادثة كذلك بإزائه وقدمرّ ذكر قوى النفس المترتّبة المتجدّدة الّتي هى العقل الهيولاني ،

(١) قوله « الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس »
ذكر الامام : أن حاصل الحجة أن الانسان يصير عالماً بعدمالم يكن . فلابدله من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلا . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار الشيخ اليها فى الشفاء لاحاصل تلك الحجة .

ثم اعترض عليه بأنه لاشك أن كل ماحدث بعد أن لم يكن لابدله من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلا لوكان مجرداً ، وعالماً . فلا بدمن اثبات هاتين المقدمتين .

أجاب الشارح بأن الحجة دلت على أنه محل الصورة العقليه فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل يمتنع أن يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن أن يوجد الالوان . وقوله : على أن ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره . تكرار لدلالة الحجة على أنه محال المعقولات ، وإنه مستدرك لاطائل تحته . م

و العقل بالملكة ، والعقل بالفعل . فأشار هيهنا إلى أنّ العلّة البعيدة هى الأُولى منها وهى الإستعداد العامّ الإنسانى ، والمتوسّطة هي الثانيةوهى كاسبة الإتّصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأُولى الّتي هى مبادىء المعقولات الثانية ، و القريبة هى الثالثة و هى المقتضية للملكة المذكورة ، و إنّما يتمّ الإستعداد بها و بمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدلّ على أنّ العقل بالملكة متوسّطة بين العقل الهيولانيّ و العقل بالفعل . لا بين الحدس والقوة القدسيّة .

☆(إشارةٌ )☆

☆( كثرة تصرّفات النفس في الخيالات الحسيّة ، وفى المثُل المعنويّة اللتين في المصوّرة والذاكرة باستخدام القوّة الوهمية والمفكّرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرّداتها عن الجوهر المفارق لمناسبةٍ مابينهما . تحقّق ذلك مشاهدة الحال و وتأمّلها . وهذه التصرّفات هى المخصّصات للإستعداد التامّ لصورةصورة . وقد يفيد هذاالتخصيص معنى عقليّ لمعنى عقليّ )☆ .

أقول : لمّا ذكر حصول الإتّصال للعقل الفعّال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال . فأراد أن يعيّن ويفصّل كيفيّة حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين :

أحدهما : أن تكثر تصرّف النفس والخيالات الحسيّة كخيال زيد وعمرو ، وفي المُثل المعنويّة كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصوّرة و الذاكرة لاعلى أن تدركها النفس وتتصرّف فيها بذاتها . فإنّ النفس لا تدرك الجزئيّات و لاتتصرّف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهميّة المدركة للجزئيّات بذاتها المستخدمة للقوّة المفكّرة المتصرفة فيها بذاتها في المُثل ، و باستخدام الحسّ المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرّفات أعنى التفكّر في الأشخاص الجزئيّة استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجرّدتين عن العوارض الماديّة على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعّال المنتقش بهما لمناسبةٍ ما بين كلّ كلّى و جزئيّاته . تحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأمّلها . فإنّا إذا أحسسنا بالجزئيات تصوّرنا الكلّيات .

وهذه التصرّفات في الجزئيّات هى المخصّصات للاستعداد التامّ لحصول صورة صورة من الكلّيات المشتملة على تلك الجزئيّات . لأنّ تلك الصور لاتنتقل عن الجزئيّات إلى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعّال .

و الوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقليّ كأجزاء الحدّ والرسم ، وكتصوّر الملزوم ، ومايشبه ذلك لمعنى عقليّ كتصوّر المحدود والمرسوم و اللازم .

وهذه حال التصوّرات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لمّا كانت ظاهرة الفساد عند التأمّل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

☆( إشارةٌ )☆

☆( إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أنّ المعنى المعقول لايرتسم في منقسم ولا في ذى وضع . فاسمع )☆ .

أقول : يريد بيان أنّ النفس الناطقة وبالجملة كلّ جوهر عاقل فهوليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع .

قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة[1] كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلّا أنّه لمّا بنى إثبات الجوهر المفارق على أنّ النفس الإنسانيّة ليست جسما ولا

---

(١) قوله « قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة » قال الامام : هذا البحث أنسب بنمط التجريد لانه يبحث عن النفس الا أنه لما أثبت أن العقل خزانة للنفس ، وكان ذلك موقوفاً على أن النفس ليس بجسم ولا جسمانى . ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصاً للمتعلم عن ورطة الحيرة . فليس هذا البحث هيهنا مقصوداً بالذات بل بالعرض قال الشارح : نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان أحوال النفس بعد تجردها عن البدن . وهذا البحث مقصود بالذات هيهنا لان الكلام هيهنا فى النفوس الارضية والسماوية . وانما وقع هذا البحث فى العلم الطبيعى لانهم يبحثون عن الاجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة ؛ لكن قوله : فبين أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه . لانه لم يبين اولا أنها شيء مغاير للبدن ، وأما مفارقته عن الجسمية فانما ذكر هيهنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات ، وكمالات آلية كالاحساسات . ويبحث أيضاً فى نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة من البدن ، والبحث هيهنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين . م

جسمانيّه احتاج إلى بيان ذلك. فاكتفى هيهنا ببرهان واحد لذلك، و ذكر سائر البراهين في النمط المذكور.

وأقول: إنّه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهيّة النفس وكمالاتها. فبيّن أولاً أنّها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيّات، ثمّ أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسّط آلة، وكمالات تصدر عنها بتوسّط آلات. و أراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرّد عن البدن. فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتيّة ولم يتعرّض لبيان امتناع كونها جسماً أوجسمانيّة بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها، و الكمالات البدنيّة الزائلة عنها بزوال البدن. فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد. على ما يتّضح في موضعه. ولم يورد كما ذكره الشارح هيهنا شيئاً ممّا يجب أن يبيّن هناك.

قوله

*(إنّك تعلم أنّ الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لايجب لها أن يصير منقسما في الوضع؛ وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لايجوز أن يقارنه شيء غير منقسم)*.

إشارة إلى تمهيد أصل كلّي [1]. و هو أنّ الحالّ قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحلّ، وقد يكون بحيث يقتضي.

والأوّل هو الحالّ الّذي لاينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلي جنسه وفصله، وكأشياء كثيرة تحلّ محلاّ واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فإنّهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحلّ إلي جزء أسود غير متحرّك وإلى جزء متحرّك غير أسود.

والثاني هو الحالّ الّذي ينقسم إجزاء متباينة في الوضع كالبلقة. فإنّها تنقسم

(١) قوله « إشارة إلى تمهيد أصل كلي » حاصله أن الحال ان انقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا. والمحل إن لم ينقسم الى أجزاء مختلفة الوضع لايلزم من انقسامه انقسام الحال. وإن انقسم اليها فاما أن يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته، أو من حيث حالة أخرى، فان كان من حيث ذاته وهى منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والافلا. م

إلى عرضين متباينين في المحلّ والوضع، وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله «الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة» إلى قوله «كأجزاء البلقة».

والمحلّ أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحالّ وقد يكون بحيث يقتضي.

والأوّل هو المحلّ المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادّته وصورته، والمحلّ الّذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ بل من حيث لحوق طبيعة أُخرى به كالخطّ فإنّ النقطة لاتنقسم بانقسامه لأنّها لاتحلّه من حيث هو متناه، و كالسطح فإنّ الشكل لايحلّه من حيث هو ذونهاية واحدة أوأكثر، و كالجسم فإنّ المحاذاة الّتي هي من الإضافات مثلاً لاتحلّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه، وكالأجزاء فإنّ الوحدة لاتحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع.

والثاني هو المحلّ الّذي يحلّ فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الّذي يحلّ فيه السواد أو الحركة أو المقدار، وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله «لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لايجوز أن يقارنه شيء غير منقسم» وإنّما أعرض عن ذكر القسم الأوّل لأنّ الحالّ هناك لا يقارن المحلّ المنقسم من حيث هو ذلك المحلّ وليس مقارنته إيّاه هذه المقارنة؛ بل إنّما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد.

قوله

☆(وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة وإلّا لكانت المعقولات إنّما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنّه لابدّ في كلّ كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل، وإذا كان في المعقولات ماهو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنّما يعقل من حيث هو لاينقسم. فإذن لايرتسم فيما ينقسم في الوضع. وكلّ جسم وكلّ قوّة في الجسم منقسم)☆.

أقول: لمّا فرغ عن تمهيد الأصل المذكور. شرع في تقرير الحجّة[(١)] وهو أنّ في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التئام كلّ معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة. وإنّما قيّد بالفعل. لأنّ الشيء الّذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوّة كالجسم إنّما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أنّ هذا الإحتمال في المعقولات غير ممكن على سيأتي. ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كلّ كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه و ذلك لأنّ الكثرة عبارة عن الآحاد. فإذن ثبت أنّ في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث هو واحد فإنّما عقل من حيث لاينقسم. ومعنى أنّه عقل: أنّه ارتسم في جوهر يدركه. وهذا الإرتسام في ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة أُخرى به. لأنّه إنّما يدركه بذاته. ثمّ إن كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال. فإذن المعقول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما

---

(١) قوله «شرع في تقرير الحجة» تقريرها على الوجه المرتب أن بعض المعقولات ليس بمنقسم الى أجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسماً الى أجزاء متباينة في الوضع فاما أن يكون منقسماً بالفعل، أو بالقوة. فان كان منقسماً بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة، والحاصل في العقل معقول فيكون أيضاً مركباً من أجزاء متباينة في الوضع فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل. وانه محال. وعلى تقدير الجواز فهو مشتمل على المطلوب لان كل جملة متناهية أو غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم إلى أجزاء فضلا عن انقسامه الى أجزاء متباينة الوضع، وان كان منقسماً بالقوة فهو محال. على ما سيأتي. ومع ذلك فالمطلوب حاصل. لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد منقسم الى أجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متناهية الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع، وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية و هو المطلوب؛ لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على أجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لا خراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه. وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسم منقسم الى الاجزاء. فلايتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات؛ لكن من الظاهر أن النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات. م

ينقسم في الوضع، وكلّ جسم و كلّ قوّة حالّة في جسم منقسم. فإذن محلّ المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوّة جسمانيّة، ومحلّ المعقول الواحد هو محلّ سائر المعقولات على مامرّ (١). فإذن ليست النفس الإنسانيّة ولا كلّ ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني. وألفاظ الكتاب ظاهرة. وإنّما قيّد قوله «فإذن لايرتسم فيما ينقسم» بالوضع احترازاً من انقسام المحلّ لا بالوضع. فإنّه لايقتضي انقسام الحالّ كما مرّ. والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس إلى جنسها و فصلها.

و اعلم أنّ ماليس بمنقسم بالفعل (٢) فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات. لأنّ

---

(١) قوله « ومحل المعقول الواحد هومحل ساير المعقولات على مامر » اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض، والحاكم بين الاشياء لابد ان يعقلها. لكن هذه المقدمة لاحاجة اليها أصلا اما اولا فلان الكلام فى معقولات النفس، واما ثانياً فلانه يكفى فى الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات.

واعلم ان الشيخ اطلق قوله: بعض المعقولات غيرمنقسم. ولم يرد به انه غيرمنقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات, ولو أثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها اذلووجب لم يلزم ان يكون مجرداً؛ بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء العقلية. اذ لايلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها، ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية بمجرده. فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كمافسرنا. ولهذا استنتج انه يرتسم فيماينقسم بالوضع.

ولو قيل: المراد الاستدلال لعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل.

قلنا: اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لايلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام الحال؛ بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع ويكفى فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع. لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع، ففى الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة. م

(٢) قوله « واعلم ان ماليس بمنقسم بالفعل» اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين تحملهما الشارح على احتمالين فى الاستدلال. وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لايجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ماليس بمنقسم بالفعل لايجوز ان ينقسم الى مختلفات. وذلك ظاهر فهو لاينقسم الا الى المتشابهات إما انقسام الشخصى الى الاجزاء، او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان.

وأقول: الاحتمال الثانى غيرآت. لما تبين ان المراد انقسام الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلى الى الجزئيات. على ان الاقسام فى الانقسام الى الانواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات.

اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف ؛ لكنّه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلّا في الوهم وذلك كالجسم الّذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوّة ، أو كالجسم الّذى هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوّة . والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحلّ في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئيّاته . فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الإحتمالين ، و تحقيق الحقّ فيهما .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆( ولعلّك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقليّة الوحدانيّة قسمة وهميّة إلى أجزاء متشابهة . فاسمع)☆ .

أقول : الوهم هو الإحتمال الأوّل من الإحتمالين المذكورين . وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهميّة إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ، وحينئذ يمكن أن يكون حالّة في جسم واحد فينقسم بانقسامه . والتنبيه تنبيه على فساد هذا الإحتمال [(١)] .

---

لا يقال : ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية .

لانا نقول : هذا الانقسام جعله الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف ، وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف . فلا يكون مقابلا له .

والاولى أن يحمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول ، و السؤال الثانى على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما أورده المعلل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب أن يقال : لولم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلا لزم إحاطة العقل بما لا يتناهى . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكأن سائلا يقول : لانسلم الملازمة ولم لايجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوة ويكون حالا فى المنقسم بالقوة كالجسم ، و بهذا الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقوله . فيجيب بأنه غير الانقسام الذى نحن بصدده . م

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الاحتمال » و تقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسمين فى العقل شرطا لحصول ذلك المعقول فى العقل ، اولا

وتقريره : أنّ المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضا . فلا يخلو إمّا أن يكون كون كلّ واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لايكون كلّ واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كلّ واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل .

أمّا القسم الأوّل فباطل من ثلاثة أوجه :

الأوّل: أنّ كلّ واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكلّ مباينة الشرط للمشروط . و يلزم من ذاك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إيّاهما ؛ بل إنّما يكون المجتمع متعلّق الماهيّة بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين . فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيّته المتشابهة لهما . هذا خلف .

الثاني: أنّ المعقول الّذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنّه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليّته حاصلا . فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأوّل بقوله :

☆(إنّه إن كان كلّ واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر في استتمام التصوّر العقليّ)☆ .

وأشار إلى الوجه الأوّل بقوله :

---

والاول باطل . لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين فى العقل مغايراً لحصول ذلك المعقول فى العقل ، ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط . فلابد أن يكون فى المعقول أمر زايد على القسمين . فانه لولم يكن فيه زايد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله . فذلك الزايد ليس هو جزء آخر لانا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط بل عارضاً من مقدار أو عدد وحينئذ لولم يكن ذلك المعقول متعلق المهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون تعلق المهية به مقتضياً له ليكون مخالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وقد فرضنا هما متشابهين ومشابهتين له . هذا خلف .

والثانى أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ،

☼(فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط)☼ .

وأشار إلى الوجه الثانى بقوله :

☼(وأيضاً فيكون المعقول الّذي إنّما يعقل بشرطين هماجزئاه منقسماً)☼

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله:

☼(وإيضا فإنّه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً )☼

وأمّا القسم الثانى: وهوأن لايكون حصول القسمين شرطا في معقوليّته بل يكون هو بنفسه معقولا ، وكلّ واحد من القسمين بانفراده أيضا معقولا كالجسم الّذى يقبل القسمة إلى أجسام . فباطل أيضا . لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أو لا ، وكمقارنة مايقبل القسمة من المقدار ثانيا . وقد ذكرنامن قبل أنّ الصور المعقولة إنّما تكون مجرّدة عمّا يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله :

☼(وإن لم يكن شرطا)☼ .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

☼(فالصورة المعقولة عندالقسمة المفروضة صارت معقولة مع ماليس له مدخليّة

---

ومن مقدار يقبل القسمة . ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع ، والتفريق : الجمع قبل الانقسام ، والتفريق بعده ، ومن عروض الزيادة والنقصان . لافرق فى أقل من ذلك المقدار بلاغا فان أجزاء الصورة العقلية لما كانت مشابهة و مشابهة لها فى تمام المهية وكل من الاقسام حاصل فى العقل كالكل فحصول المهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام . ولامعنى لتعقل الشىء الاحصول مهيته فى العقل فيكون فى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية . فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان . فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها . هذا خلف .

وقول الشارح فى القسم الاول : وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط ، وفى الثانى : بل كان بانفراده معقولا أيضا كالاصل . غير لازم لجواز أن يكون حصول القسمين شرطاً فى معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد معقولا بانفراده وإنما يكون الشرط مفقوداً او كان حصول القسمين شرطاً لمعقولية كل شىء وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم . وكذلك يجوزأن لايكون حصول القسمين شرطاً ولايكون كل واحد بانفراده معقولا .

في تتميم معقوليّتها إلّا بالعرض. وقدفرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة. فإذن هي ملابسة بعدُ لها)☆.

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة مايقبل القسمة من المقدار بقوله:

☆(وكيف لاوهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقلّ منه بلاغ فإنّ أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة الّتي جرّدناها مغشّاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان، و اختصاص بوضع. فليست هي الصورة المفروضة)☆.

وذلك لأنّ القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذومقدار في أقلّ منه كفاية فإنّ أحد القسمين وإن كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة. فاذن الصورة الّتي فرضناها مجرّدة كانت مغشّاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكلّ من القسمين، أو تفريق إذا اعتبر انقسامه إليهما، أوزيادة إذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين إلى الآخر، أونقصان إذا اعتبر بقاء المعقوليّة بعدحذف أحدهما منه، و اختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلّا للمادّيات فهي تقتضي وضعاً ما لا محالة، و قوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف.

---

والحق أن يحذف ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل، ولاله في متن الكتاب أثر.

ثم في هذا الدليل نظر من وجهين:

أحدهما: أن القسم الاول مستدرك لانه يكفي أن يقال: لوكانت الصورة تنقسم بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية. هذا خلف. فلادخل لابطال القسم الاول في ذلك أيضا.

الثاني: ان أريد بقوله: يلزم أن يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع أنه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات. فلانسلم؛ بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض له، وان أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها. فمسلم؛ لكن لانسلم أن الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت أنها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها، وأما أنها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا.

قوله

☆( وأمّا الصور الحسيّة والخياليّة فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئيّة متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة ماديّة إلى أن يكون رسمها ورشمها في ذى وضع وقبول انقسام)☆ .

أقول : لمّا فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بيّن وجوب حلول الصورة الحسيّة والخياليّة فيه ليتمّ الفرق بينهما (١) و ذلك لأنّا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلا أو تخيّلناه فلابدّ من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة ماديّة كالعينين والأنف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادّة وجهة لم تحلّ اليسرى فيها ، وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع . وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحديهما في جهة من الاخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة ماديّة تقارنها ، و تلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسىّ ورشمها الخيالىّ في ذى وضع وقبول انقسام . أى في شىء مادىّ والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض . و هو بالمحسوس أولى لأنّ الحس إنّما يجد أثر الشيء . و الرشم هو الختم . أعنى إحداث النقش . أى يحصل من الطبائع في الشيء الّذى طبع عليه ولذلك يسمّى اللوح الّذى يختم به البيادر رشما . وهو بالخيالى أولى لأنّ صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس و في قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليتم الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية و الخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس و يميز بينهما ، ولايتم الا فيما هو كذلك . وهذا بازاء ماقيل: الصورة العقلية لاتنقسم الى أجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك . فقد ظهر الفرق بينهما ظهوراً بينا .

واعلم أن الوضع هيهنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لوكان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء ، بل يكفى ان يقال : الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذى وضع ، وايضاً لايصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ماهو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات . فتعين ان يكون المراد بالوضع ماهو المقولة ؛ واعتباره بين الاشياء المتعددة التى هى لاجزاء دال على ذلك . م

الحسّية والخياليّة . تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادّعى عليه أنّه لا يقول بذلك .

واعتراض الفاضل الشارح (١) بأنّ الصورة العقليّة في النفس الجزئيّة ليست بمجردة . مكرّر قد سبق ذكره .

وقوله : لو صحّ أنّ الصورة العقليّة مجرّدة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرّد النفس لأنّا حينئذ نقول : كلّ حالّ في متحيّز فهو ذو وضع وكلّ ذي وضع فليس مجرّداً عن اللواحق ، والصورة العقليّة مجرّدة . فهي ليست بحالّة في متحيّز .

ليس بقدح في الحجّة المذكورة لأنّ صحّة حجّة على مطلوب لا ينافي صحّة حجّة اُخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجّة أيضاً في أكثر كتبه حتّى المختصر الموسوم

---

(١) قوله « واعتراض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

احدهما : ان قولكم لايجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة فى نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لساير الاعراض الحالة معها فى النفس أعراض غريبة عن مهيتها . فلو استحال حصول الصورة العقلية فى الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها فى النفس المجردة ايضاً .

وجوابه : ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية .

الثانى : انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى فى بيان تجرد النفس لان كل حال فى المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محله الى آخر ماذكر . ولم يحتج الى بيان ان الصورة هل ينقسم بانقسام محلها اولا ، وأن ذلك الانقسام كيف يكون .

و جوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد . والامام استنتج من قياسين .

واعلم ان من الظاهر البين ان المراد من الوضع هيهنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح به الامام ، وهذا ايضاً تحقق اختلاف الحجتين .

لكن يمكن نقض هذه الحجة بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا يحل فى جسم .

وأقول ايضاً : ان عيناً اذا حلت فى عين فان كانت احديهما منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع او كانت مشاراً اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذى مر . واما الصورة العقلية وهى غير اصيلة فى الوجود اذا وجدت فى النفس وهى عين فهل يستدعى انقسام احديهما اووضعهما انقسام الاخرى اووضعها ؟ وهل النسبة التى بينها و بين النفس هى الحلول فيه؟ موضوع نظر دقيق مع

بعيون الحكمة ؛ لكنّه أوردها على وجه أقرب مأخذاً ممّا ذكره هذاالفاضل وذلك أنّه أوردها هكذا : الصور العقليّة ليست بذوات وضع ، وكلّ حالّ في جسم فهوذو وضع. وإنّما اختارهيهنا الحجّة المذكورة الّتي هي قولنا : المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم ، والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخياليّة جسمانيّة تحتها على وجه أظهر. كما أشارإليه .

وأمّا اعتراضه المستفاد [١] من الشيخ أبي البركات و هو أنّ الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسميّة والمقدار فيها . فلم لايجوز انطباع المحسوسات في النفس .

فالجواب عنه : أنّ الهيولى إنّما تتحصّل موجودة ذات وضع بذلك الإنطباع والنفس لايجوز أن تصير ذات وضع البتّة .

وقوله : هب أنّ ماذكر تموه يقتضي كون الصور الحسّية و الخياليّة جسمانيّة ؛ لكنّها لا يقتضي كون الوهميّة جسمانيّة .

فالجواب : أنّهم لم يتمسّكوا في ذلك بهذه الحجّة بل بغيرها [٢].

---

انا نعلم انما ليست حلول الصورة في المادة ، ولا حلول العرض في الجسم فان الصورة والاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لاتجامع الصور الهوائية ، والسواد لايجامع البياض ، وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض ، وايضاً الصورة المادية العظيمة لايحل في المادة الصغيرة ، واما الصورة النفسانية فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة ، وايضاً الكيفية الضعيفة تنمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لاتزيل الضعيفة ، وايضاً الصورة العقلية اذا زالت لاتحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذازالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول .

(١) قوله «واما اعتراضه المستفاد» هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية : الاول : ان قولكم المجرد لايجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع .م

(٢) قوله « بل بغيرها » كما يقال الوهمية انما تدرك معنى المحسوس كعداوة هذا الشخص من حيث هو كذلك : ولاشك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصور المحسوسة لابد ان يكون جسمانياً . م

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(أو لعلّك تقول: إنّ الصورة العقليّة قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوّعة، و المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضيّة المصنّفة. فاسمع)☆.

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني[1] من الإحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقليّة إلى جزئيّات لها.

واعلم أنّ قسمة الكلّي إلى الجزئيات إنّما يكون بإضافة زوائد معنويّة إليه. وتلك الزوائد تكون إمّا مقومة لماهيّات الجزئيّات، أو غير مقوّمة. فإن كانت مقوّمة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسيّ الوحدانيّ بالفصول الذاتيّة

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » اقول: هذه معارضة في المقدمة القائلة: بعض المعقولات غير منقسم، وهو أن كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية، او الى الاصناف إن كانت طبيعة نوعيه. وحاصل الجواب ان هذه قسمة الكلى الى الجزئيات ومافى معناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فأين هذا من ذاك. و فى ايراد السؤال و الجواب تنبيه على الفرق بين القسمين، والشارح ذكر لقسمة الكلى الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوايد المعنوية التى تضاف الى الكلى اما مقومات للجزئيات اولا. و غير المقومات اما كليات اوجزئيات. وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص. لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس.

وفيه نظر: لان الكلام ليس فى الجزئيات بل فى الكلى المنقسم اليها، ولايلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لايتعرض لكليتها مع انه معقول؛ بل الاوجه فى ذلك ان كل كلى لابد من انقسامه بأحد الوجهين إما انقسام الجنس الى الانواع اوانقسام النوع الى الاصناف. وأما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يقدح فى ذلك، ولاحاجة الى التعرض له فى اثبات تلك الكلية، واما قوله «ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط التى اعتد للنابه على تجريد محله» فكأنه جواب لسؤال:

وهو ان يقال: هب ان الكلام فى قسمة المعقول الى الاجزاء، لكن لم لايجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل.

فأجاب بأنا نفرض الكلام فى الجزء البسيط حتى لايتطرق شبهة.

واعلم أن الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة بالوضع على ماتقرر فى كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا. وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لابأس فى ذلك. م

المنوّعة كقسمة الحيوان بإضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقوّمة كانت عرضيّات . ولا يخلو إمّا أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلّي قابلا للشركة أو لم يكن . فإن كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضيّة المصنّفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان . وإن لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعيّ الواحد بالعوارض الجزئية المشخّصة. وإنّما يذكر الشيخ هذا القسم لأنّ الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوساً

قوله

☆(إنّه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلّي بكلّي يجعله صورة اخرى ليس جزءاً من الصورة الأُولى . فإنّ المعقول الجنسيّ و النوعيّ لا تنقسم ذاته في معقوليّته إلى معقولات نوعيّة وصنفيّة يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسيّ أو النوعي ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء؛ بل نسبة الجزئيّات . ولو كان المعنى الواحد العقليّ البسيط الّذى سبق تعرضناله ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الّذى يشكّك به أوّلاً من قبول القسمة إلى المتشابهات . و كان كلّ واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الّذى كلامنا فيه)☆

أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه . وهو أنّ هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة . لكنّها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكليّة كالحيوان بصورة كليّة أُخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالإنسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى أعني الحيوان فإنّ المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليّته إلى معقولات نوعيّة كالإنسان و الفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان ، و كذلك النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات صنفيّة كالعرب و العجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان ،و أيضاً لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف إلى الحيوان أو الانسان المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيّات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الّذى استدللنا به على تجريد محلّه ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس و الفصل لكان غير الوجه الذى يشكّك به فيل هذا من

قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كلّ واحد من أجزائه البسيطة الّتي لاينقسم كجنسه العالى أولى بأن يجعله البسيط الّذى استدللنا به لئلا يعرض شكّ من وجه .

☆(إشارةٌ )☆

☆( إنّك تعلم أنّ كلّ شيّ يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوّة القريبة من الفعل أنّه يعقله ، وذلك عقل منه لذاته . فكلّ مايعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته )☆

أقول : يريد بيان أن كلّ عاقل فهو معقول ، وأنّ كلّ معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتدء بالأوّل.

فقوله « كلّ شيء يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوّة القريبة من الفعل أنّه يعقله» صغرى قياس . و إنّما قال : بالقوّة القريبه لأنّه جعل للقوّة ثلاث مراتب : بعيدة هى العقل الهيولانى ، و متوسّطة هى العقل بالملكة . و قريبة هى العقل بالفعل . وهى الّتي تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء . فالمراد أنّ كلّ شيء يعقل شيئا فله أن يعقل بالفعل متى شاء أنّ ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأنّ تعقّله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له . وتعقّله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له . ولاشكّ أنّ حصول الشيء لشيء لاينفكّ عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ . إنّه يعقل بالقوّة القريبة من الفعل[1].

---

(١) قوله « واستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل » .

وللقائل ان يقول : هذا السؤال لايضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلايخلو اما أن يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل ، أولا . فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالماً عن النقض ، وان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الامام فى صدق كلية الصغرى .

فأجاب الشارح بأن تعقل التعقل بالنظر إلى نفس التعقل بالقوة ، وكونه بالنظر إلى نفس التعقل بالفعل لاينافى ذلك كما ان الهيولى بالنظر إلى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل . م

بأنّ العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوّة . على ماسيأتي . فهي إنّما يعقل بالفعل . قال : و كان من الواجب أن يقول : فإنّه يمكن أن يعقله بالإمكان العامّ ليكون متناولا لها و للنفوس الإنسانيّة .

أقول : الإمكان العامّ يقع على الإمكانات البعيدة حتّى على دائم العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبّر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، و عبّر بالقوّة القريبة الّتي مرّ ذكرها . والمراد أن تعقّل الشيء يشتمل على تعقّل صدور ذلك التعقّل بالقوة القريبة . فالمشتمل على القوّة هو التعقّل لا المتعقّل ، و كون المتعقّل بحيث يجب أن يكون له بالفعل مايكون لغيره بالقوّة لسبب يرجع إلى ذاته لاينافي ذلك . فهذه صغرى القياس . وقال الفاضل الشارح إنّه بديهيّ .

وأمّا كبري القياس فيدلّ عليها قوله « وذلك عقل منه لذاته » يعني تعقّله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقّل منه لذاته بوجه . فإنّ العلم بالتصديق علم بتصوّر الموضوع لست أقول هو علم بتصوّر الموضوع فقط ؛ بل وعلم بتصورّ المحمول ، وعلم بارتباطهما.

و أمّا النتيجة فقوله « فكلّ مايعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته » و صورة القياس هكذا : كلّ شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك ، و كلّ ماله أن يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله أن يعقل ذاته . فكلّ شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته .

قوله

☆( و كلّ مايعقل فمن شأن ماهيّته أن يقارن معقولا آخر ؛ ولذلك يعقل أيضا مع غيره ، و إنّما تعقله العاقلة بالمقارنة لامحالة)☆

أقول : يديد أن يبيّن أنّ كلّ معقول فهو عاقل بالإمكان بشرط سيذكره [١] ، فذكر أوّلاً أنّ كلّ معقول فمن شأن ماهيّته أن يقارن معقولا آخر . و بيّنه من وجهين

(١) قوله « بشرط سيذكره » و هو قيامه بالذات ولاشك أنه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فالمطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً في الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر إلى ماهيته يمكن أن يقارن معقولا آخر أما أولا فلانه ربما يعقل مع غيره ، و اما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا

أحدهما أنـه ربما يعقل مع غيره فلولم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل

قوله

☆(فان كان ممّا يقوم بذاته فلامانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول)☆

أقول : هذا هو الشرط المذكور . و هو القيام بالذات . والمعنى أنّ كل معقول قائم بذاته فلايمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول . وسبب الإحتياج إلى هذا الشرط ماسيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل

وقوله

( اللهم إلّا أن تكون ذاته ممنوّة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادّة أوشيء آخر إن كان )☆

---

للعاقل ، وقد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر.

فلو قيل : لانسلم أن كون الشيء معقولا هو كونه مقارناً للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لايكون مقارنا له .

فنقول : المراد بالمعقول هنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى أن كل معقول عاقل لان المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فان كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأن مهيته أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته فاما أن يكون مادياً أو لايكون . فان كان مادياً كالجسم استحال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن أن يكون معقولا لم يمكن عاقلا لانه لوأمكن أن يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا فان كان مجرداً فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الاخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الاخر مقارنته للصورة العقلية ولامعنى للتعقل الا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلا . ثم في قوله «اوشيء آخر» إن كان يحمل على الصورة المعقولة نظر .

لان قوله « اللهم الا أن يكون ذاته ممنوة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لايحمل على شيء أصلا بل مراد الشيخ أن المعقول لوكان مايقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة أو شيء آخر لوفرض لاأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبيه ، وكذا في قوله « أى إن كانت حقيقة مسلمة لذاته » لانه لوكان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال: وان كانت حقيقة مسلمة من المادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول فمن شأنه أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائماً بذاته فلامانع لمقارنة معقول الا اذا كان مادياً فان المادة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادة مسلماً عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيمكن أن يكون عاقلا . م

أقول : قد ثبت فيما مضى أنّ مقارنة المادّة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولاً، وأنّه إنّما يصير معقولاً بتجريده عنها . فكلّ شيء يكون في الوجود ممنوّاً بمقارنة المادّة ولواحقها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور . يقال منوت الشيء و منيته : أي ابتليته . وقوله «أوشيء آخر إن كان» يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجرّدة فإنّها لاتعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها .

**قوله**

☆( فإن كانت حقيقته مسلّمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقليّة إيّاها . فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته )☆

أقول : أي إن كانت حقيقته مسلّمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقليّة . فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإنّ معنى التعقّل هو حصول الصور العقليّة عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأنّ تعقّل غيره يستلزم تعقّل كونه متعقلا له بالقوّة [القريبة] وهو يتضمّن تعقّله لذاته . و تقديرا الكلام : وفي ضمن مايلزم ذلك [1] إمكان عقله لذاته .

---

(١) قوله « وتقدير الكلام و في ضمن مايلزم ذلك» إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره و مالايكون جزءاً للشيء لايكون في ضمنه لان عقله لذاته و وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره الا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله أنه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن مايلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا إنما ينتظم او قال : وفي ضمن ذلك عقله لذاته ؛ لكنه قال : امكان عقله لذاته . وامكان تصور الموضوع ليس جزءاً لامكان التصديق .

نعم الاستدراك مستدرك لانا لانسلم أن مالايكون جزءاً من الشيء لايكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك و مافي ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل المراد من قوله « في ضمن ذلك» أنه يلزمه . ولاحاجة الى التقدير . وهيهنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل . و أما على توجيه الامام فينتظم . لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ، وثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر. لم يحصل منه الا أن المجرد يمكن أن يكون عاقلا للغير. فلا يتم التقريب الا بأن يقال و في ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى. فترتيب الكلام هكذا . كل مجرد عاقل لغيره ، و كل عاقل

فثبت إذن أنّ كلّ معقول قائم بذاته عاقلٌ لغيره و لذاته بالإمكان . وقد ثبت من الحكم الأوّل أنّ كلّ عاقل لشيء فهو معقول بذاته .

قال الفاضل الشارح : المقصود من هذا الفصل (١) بيان أنّ كلّ مجرّد فإنّه يمكن أن يكون عاقلا بالإمكان العامّ . وبرهانه أنّ كلّ مجرّد إن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته ؛ لكنّه أمكن أن يعقل غيره . بيان الشرطيّة أنّ كلّ من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقّله لذلك الشيء ، وكلّ من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته . وبيان صدق المقدّم أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولا وحده ، و كلّ ما يصحّ أن يكون معقولا وحده يصحّ أن يكون معقولا مع غيره ، وكلّ ماهو كذلك يصحّ أن يقارن غيره . فإذن كلّ مجرّد يصحّ أن يقارن غيره و صحّة هذه المقارنة لايتوقّف على حصول المجرّد في الجوهر العاقل . لأنّ حصوله فيه نفس

---

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

أللهم الا أن يقال هيهنا دعويان : احديهما أن كل معقول عاقل لغيره : و ثانيهما أن كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاول بين الثانية بقوله « وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته » وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل ، وحتى تثبت أن كل مجرد يكون عقلا و عاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولا وحده ، وكل ما أمكن أن يكون معقولا مع غيره أمكن أن يقارن مهيته مهية غيره بناء على أن تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محال وان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو في العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعقل فأمكن أن يكون المجرد عاقلا و هو المطلوب .

و اما تقرير الاسئلة فبأن يقال : لانسلم أن كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه . و لئن سلمناه فلانسلم أن كل مايصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع غيره . سلمناه لكن لانسلم أن تعقل المجرد مع الاخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة أحدهما للاخر حتى لايلزم التعقل ، وانما يلزم ذلك لوكان تصور المعقول مساوياً للمهية . سلمناه لكن لانسلم أن امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل . م

المقارنة (١) فتوقّف صحّة المقارنة على حصول المجرّد فيه توقّف صحّة الشيء على وجوده المتأخّر عنها. فإذن المجرّد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحّة مقارنة الغير. ولامعنى للتعقّل إلّا المقارنة فإذن كلّ مجرد يصحّ أن يعقل غيره.

وأقول: إنّه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحداً. فجعل الحجّة استثنائيّة. وجعل الأوّل لبيان الشرطيّة، والثاني بيان الإستثناء. والأظهر ما قدّمناه.

ثمّ اعترض على قوله: كلّ مجرّد يصحّ أن يعقل غيره. بأن قال: أمّا قولكم كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولا ليس ببديهي. فهو محتاج إلى برهان؛ خصوصاً مع اعترافكم بأنّ حقيقة البارى تعالى و حقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقوله للبشر.

والجواب عنه: أنّ الحكم بأنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولا ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الّذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسيّة و الخياليّة و العقليّة. وقد مرّ الكلام فيه. فإيراد الإعتراض هيهنا عليه

---

(١) قوله «لان حصوله فيه هو المقارنة» قلت: مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احدى الحالين للاخر، وحصول المجرد فى العقل مقارنة الحال للمحل. ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده، بل تأخر إمكان نوع عن وجود نوع آخر. ولئن سلمنا ذلك، فغاية مافى الباب أن المجرد يمكن أن يقارن معقولا آخر مقارنة أحد الحالين للاخر لامكان عقله مع الغير، ومقارنة الحال للمحل لمعقولية مقارنة الحال المحل. لكن لايلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول امكان مقارنة المحل للحال التى هى التعقل. ولئن سلمنا تساوى هذه الانواع و انه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلاله لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد العقل واما اذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فممنوع. و ان سلمناه، فلم لايجوز ان يلزمه فى الخارج لازم مانع من ذلك.

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله «و اماما هو برىء من الشوائب الثلثة الى آخره» فالاعتراض هيهنا غير مناسب و هذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم ببرهان فهو فى حيز المنع. على انه لاورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لايحتاج الى استعمال تلك المقدمة فى بيانه.

ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلاشك فى تميز

غير مناسب ، وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لايقتضى امتناع تعقّلها في نفوسها .

ثمّ قال : وإن سلّمناه . فلم قلتم : إنّ مايصحّ أن يعقل وحده يصحّ أن يعقل مع غيره . فلعلّ من المجرّدات مالا يصحّ تعقّل شيء آخر مع تعقّلها ، و كيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أنّ العلم بالشيء والعلم بغيره لايجتمعان.

والجواب : أنّ تعقّل كلّ موجود يمتنع أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامّة ولذلك حكم بعضهم بأنّ التصوّر لايتعرّى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في الذهن فإذن لاشيء يصحّ أن يعقل وحده إلّا ويصحّ أن يعقل مع غيره .

ثمّ قال : وإن سلّمناه فلا بدّ من دليل على أنّ كلّ مجرد فإنّه يصحّ أن يعقل مع كلّ ما عداه حتّى يفرّع عليه أنّ كلّ مجرّد فإنّه يصح أن يعقل كلّ الأشياء .

والجواب : أنّ المطلوب ههنا هو إثبات العاقليّة لكلّ ما يفرض مجرداً و يكفي فيه صحّة مقارنته لمعقول واحد . و أمّا إثبات صحّة تعقّل كلّ الأشياء لكلّ

---

ذلك الشيء عندالعقل و هذا التميز هوالذى يسميه صورة . فلو لم يكن مساوية للشيء فى المهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امراً آخر . والعلم بهذا ضرورى .

و اجاب عن السؤال الخامس بأن الاستدلال بمطلق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين : احدهما انه قد تعقل مع الغير وهومقارنة الحالين ، و الثانى مقارنة العاقل و هى مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجه لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد و المعقول فاذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فلاشك انه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لايكون مقارنة احد الحالين للاخر ولامقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلايكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحال للمحل و هوالتعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهوالمطلوب .

ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بمايستدل عليه بل هودليل من عند نفسه واعتراض على مااخترعه . على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولية المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة لو توقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهوعين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهومحال . وهذه الملازمة لاغبار عليها .

وعندى أن السؤال الخامس أيضالايرد على ماقرره الامام لانه إما التزم صحة النوع الثالث من

مجرّد فشيء لم يدّعه الشيخ هيهنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .

ثمّ قال : وإن سلّمناه . فلم قلتم : إنّ صحّة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس .

قوله : لو توقّف صحّة المقارنة على حصول المجرّد في النفس لزم تأخّر صحّة الشيء عن وجوده . مغالطة . فإنّ المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع : مقارنة الحالّ للمحلّ ، ومقارنة المحلّ للحالّ ، ومقارنة أحد الحالّين للآخر . ولا يلزم من صحّة الحكم بنوع واحد على شيء صحّة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإنّ العرض يصحّ أن يقارن غيره مقارنة الحالّ للمحلّ من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و إذا ثبت ذلك [كان] توقّف صحّة مقارنة المجرّد لغيره الّتي هي مقارنة الحالّين على حصول المجرّد في العاقل الّذى هو مقارنة الحالّ للمحلّ توقّف صحّة وجود نوع على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

قال : وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقّفا على الآخر لكن لا يلزم من صحّة وجود نوعين من المقارنة صحّة النوع الثالث الّذى لا يتصوّر تعقّل المجرّد إلّا به .

والجواب : أنّ حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحّة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهيّة المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجّة .

---

صحة أحد النوعين الاولين بل ألزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد فى الخارج المعقول فانه قال : لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلى أمكن المقارنة فى الوجود العقلى والخارجى معاً فاذا وجد المجرد فى الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرد الموجود فى الخارج للمعقول ليست الا فى التعقل فقد أمكن عقله . فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعلل . نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلى صحتها بدونه لجواز أن لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه . وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل إذا لم يتوقف على الوجود العقلى يستحيل ثبوتها والمجرد موجود فى الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد فى الخارج .

وأما السؤال السادس فهو أيضاً غير وارد على الترتيب الذى ذكره لانه قد سلم أن صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلى وإنها ثابتة فى الوجودين فعند دخول المجرد فى الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل إلا أنه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر إلى مهيته إذا وجد فى الخارج أمكنت المقارنة

ثمّ قال : ولو سلّمنا أنّ هذه الأنواع متساوية في الماهيّة لكن لا يلزم من صحّة حكم على ماهيّة عند كونها في الذهن صحّته عليها في الخارج فإنّ الإنسان الذهنيّ يحتاج إلى موضع بخلاف الخارجي ، والخارجيّ حسّاس متحرّك بخلاف الذهني .

والجواب : أنّ اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهيّة الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنيّة . كما مرّ بيانه . فإنّ الأوّل هو تعقّل الإنسان ، والثاني هو الصورة المتعقّلة للإنسان وهي محتاجة إلى تعقّل آخر مثل الأوّل . والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأوّل وجب أن يطابق الخارج وإلاّ لارتفع الوثوق عن أحكام العقل ، وإذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج . لأنّه لم يحكم على الإنسان الخارجيّ بل حكم على الذهنيّ وحده . و هيهنا لم يحكم بصحّة مقارنة المجرّدة لغيره من حيث هو صورة ذهنيّة بل من حيث ماهيّته .

ثمّ قال : وإن سلّمنا الصحّة في الخارج . فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع

---

لامحالة . وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال : فمن شأن مهيته . ولنعد ماذكره الشيخ و نورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصاً للكلام و تحقيقاً للمرام .

فنقول : كل معقول يمكن أن يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلا .

فللسائل أن يقول : ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ؟ ان أردتم امكان مقارنة الحال للحال أو امكان مقارنة الحال للمحل فمسلم أن المعقول يمكن أن يقارن معقولا آخر في هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر . وان أردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع . والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث . ولئن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل . سلمناه لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلا لتحقق المانع .

فأجاب عن السؤال الاول بأن الاستدلال بمطلق المقارنة .

وعن الثاني بأن امكان المقارنة من حيث المهية .

وعن الثالث بما يجيء .

وأما السؤالات الاخر فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه .

وأما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب . م

من وجود الحكم كما أنّ الحيوانيّة التي في الإنسان يصحّ عليها من حيث الحيوانيّة قبول فصل الفرس إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعها عن ذلك .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد .

☆( وهمٌ وتنبيهٌ )☆

☆(ولعلّك تقول : إنّ الصورة المادّية [1] في القوام إذا جرّدت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لاينسب إليها أنّها تعقل)☆

أقول : قد تبيّن من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادّة ، والمجرّد عنها بذاته معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إيّاه معقولا ، وتبيّن أنّ التعقّل لايحصل إلاّ بمقارنة العاقل للمعقول . فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادّية الّتي جرّدها العقل وصارت معقولة أنّها إذا قارنت صورة اُخرى معقولة فلم لاتصير عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمقارنة حاصلة . وبالجملة فهو سؤال عن العلّة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدّم .

قوله

☆( فجوابك لأنّها ليست مستقلّة بقوامها ، قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة

(١) « قوله ولعلك تقول أن الصور المادية » لايستراب فى أن هذا السؤال فى الصور الغير المادية أظهر فانها اذا كانت فى الخارج كانت عاقلة ومهيتها العقلية هى مهيتها الخارجية فلم لاتكون عاقلة . وأما الصورة المادية فاذا كانت موجودة فى الخارج فالمادة يمنع عقلها فاذا وجدت فى العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لاتصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل وزواله فيكون أشكل . فايرادها ارشادا الى التنبيه للاسهل .

والجواب أن الصور العقلية سواء كانت مادية أولا . غير أصيلة فى الوجود . والعاقل لابد أن يكون مستقلا فى نفسه . ولما ذكر فى الجواب أن احدى الصورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة فى الحقيقة اما أولا فلامتناع الامور المتماثلة فى محل واحد . وأما ثانياً فلان منها صور المهيات المختلفة وهى مطلقة لها وحينئذ لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ فى المهية لاجرم كان محلية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هيهنا . هذا عبارة الامام . وهى توهم أنه ظن أن اختلاف الشيئين فى المهية يقتضى محلية احديهما ، وحالية الاخرى . فقال الشارح المقدمة الصادقة أن كل حال ومحل فهما مختلفان لا أن كل مختلفين حال ومحل والا لزم أن يكون الحركة محلا

بل أمثالها إنّما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لاهي بل القابل لهما جميعا ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصوّر وأمّا وجودها في الخارج فمادّى لكن المعنى الّذى كلامنا فيه جوهر مستقلّ بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوّرا)☆

أقول : والجواب أنّ تلك الصور امّا لم تكن في العقل مستقلّة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر ، و ليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كلّ واحد منهما قابلا لنفسه . و هو محال . و لمّا لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر. والتعقّل هو حصول المعقول في العاقل . فإذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصوّر بهما . لأنّهما حاصلان فيه . و أمّا وجود تلك الصور في خارج العقل فمادّى غير مجرّد . والمادّة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة . فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال، لكن المعنى الّذى كلا منافيه أى الشيء العاقل هو جوهر مستقلّ بقوامه على حسب مافرضناه

---

للسواد ، والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الاخر .

فكأن سائلا يقول : فلم لايجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة .

فأجاب : بأنه لايجوز ذلك لوجهين : أحدهما أن الصورتين متساويتان فى النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلا منهما يتميز فيه فلوكان احديهما هيئة الاخرى لكان احديهما حالة فى المحل و الاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما والثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلايكون احديهما هيئة فى الاخرى

وفيه نظر : لان اللازم البين للشيء لايمكن تعقل الملزوم بدون تعقلة فالكلية غيرصادقة .

واعلم أن سؤال الامام ليس الا منعاً : وهوأنا لانسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية و انما يكون كذلك لو كانت متماثلة . وليس كذلك بل هى مختلفة فلم لايجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما فى الحركة والبطوء .

وكفى فى الجواب أن المختلفين انما يكون أحدهما حالا فى الاخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقولتين محال . وأما باقى الكلام فخارج عن التوجيه . م

إذا قارنه معنى معقول صار قابلا له . فكان له بالإمكان العامّ أن يتصوّر به و يعقله فإذن الإستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك أنّ كلّ عاقل معقول وليس كلّ معقول عاقلا .

وإعترض الفاضل الشارح بأنّ الصور المعقولة الحالّة في شيء واحد لايمكن أن تكون متماثلة . لامتناع جمع الأمور المتماثلة ، ولأنّها صور لأشياء يختلف بالماهيّات فإذن هي مختلفة . وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلّية و بعضها بالحالّية . ألا ترى أنّ الحركة لمّا خالفت البطء بالماهيّة صارت بالمحلّية أولى

والجواب : أنّ كون أحد الشيئين بالمحلّية أولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهيّة . أمّا عكس هذا الحكم فغير واجب . والحركة ليست محلاّ للبطء لاختلاف ماهيّتهما وإلا لكانت محلاّ للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاّ لها ؛ بل إنّما هي محلّ للبطء لكونه هيئة لها وكونها متّصفة به . وههنا لايمكن أن يقال : أحد المعقولين مع تساويهما في النسبة إلى المحلّ هيئة و صفة للآخر . وكيف وكلّ واحد منهما يوجد لامع الآخر بحسب ماهيّته ، وبحسب كونه معقولا . فإذن ليس أحدهما بالمحلّية أولى من الآخر .

ثمّ قال : وإن سلّمناه . لكن ذلك اعتراف بأنّ مقارنة الصور لمحلّها وللحالّ معها غير مقارنتها للحالّ فيها لانّ الأوّلين حاصلان ، و الثالث ممتنع . و فيه اعتراف بأنّ الأوّلين لايقتضيان كون المقارن عاقلا ، ولا يلزم صحّتهما صحّة القسم الثالث في الخارج الّذى هو المقتضى لكونه عاقلا .

والجواب : أنّه لم يستدلّ من صحّة القسمين الأوّلين على صحّة الثالث ؛ بل استدلّ من صحّتهما على صحّة المقارنة المطلقة الّتى هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثمّ بيّن أنّ أحد الشيئين اللذين يصحّ مقارنتهما في محلّ يقومان به إن كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدلّ على الجزء المشترك [1]

(١) قوله «فاستدل على الجزء المشترك» القسم الثالث له جزء ان: مشترك وهو مطلق المقارنة ، وخاص وهو اضافة المحل الى الحال . فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة

من القسم الثالث بالقسمين الأوّلين ، وعلى الجزء الخاصّ به بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله «لكن المعنى الّذى كلا منافيه جوهر مستقلّ بقوامه على حسب ما فرضناه» .

واعلم أنّه لم يحكم (١) بامتناع القبول على كلّ ما لا يكون مستقلاً مطلقا ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لاختصاص له بالقابليّة ولا للآخر بالمقبوليّة . و إلّا فالقوى الحيوانيّة عنده مدركة لما يحلّ معها في محلّها .

واعترض أيضاً (٢) على قوله « كان له بالإمكان جعله متصوّرا » بأنّه اعتراف بأنّ تصوّر العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة . و عند ذلك يسقط أصل الدليل .

والجواب : أنّ المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقلّ بقوامه كالعقل الهيولانى غير مجرّد بل مع الغواشى الغريبة ثمّ إنّه يصير مجرّداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر بتجرّده عقلا بالملكة . وإنّما يكون هذا الخروج من القوّة إلى الفعل بالإمكان

---

استلزام تحقق الخاص تحقق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً فى الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لايكون الامقارنة المحل للحال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعانى الجزئية مع عدم استقلالها . أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص أحدهما بالقابلية والاخر بالمقبولية ، والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعانى . والاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود وان كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن التصور والتعقل أمر وراء المقارنة والالكان اذا قارنه المعنى المعقول لايكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولايجعله متصوراً بل يكون متصوراً وحينئذ يسقط أصل الدليل لتوقفه على أن التعقل نفس المقارنة .

أجاب : بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة وتكون النفس فى تلك الحالة عقلا هيولانيا كأنه ما انطبع فيها . فما خرجت من القوة الى الفعل ، ثم اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغريبة انطبعت فى النفس ويصير عقلا بالملكة فيكون النفس فى الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى وجعله متصوراً حتى ينطبع فيها. فههنا المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص ، وفى ساير الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب . فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما . والمقارنة فى قوله «اذا قارنه معنى معقول» هى المقارنة مع الغواشى ، والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى

الخاصّ . فحكم الشيخ بالإمكان العامّ لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه . و لايلزم من ذلك مغايرة التعقّل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجرّدة .

☆( وهمٌ وتنبيهٌ )☆ .

☆( أو لعلّك تقول : إنّ هذا الجوهر (١) وإن كان لا مانع له بحسب ماهيّته النوعيّة فله مانع بحسب شخصيّة الّتى ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوّة عاقلة تعقـله )☆

أقول : لمّا استدلّ بصحّة مقارنة ماهيّة الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوّة عاقلة يعقلها على صحّة مقارنتها إيّاها عند كونها قائمة بذاتها . توجّه عليه الشكّ من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لايوجد إلّا عند القيام بالغير ، والثانى أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإنّ هذين الإحتمالين

---

المقارنة المجردة عن الغواشي لامغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع فى النفس لم يقارنه لان المقارنة هيهنا هى مقارنة الحال للمحل ، والصور غير حالة فى النفس، وان قارنه لم يكن مع الغواشى .

وكأن كلام الشارح ان البديهى اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشى ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله فى آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا لانه ما انطبع فى النفس بعد، ثم لما جردته عن الغواشى الغريبة المنطبعة فى النفس صارت عقلا بالملكة فالمراد من المقارنة فى قول الشيخ : اذا قارنه معنى معقول . مجرد التعدق والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى المعقول المعنى الذى يتعقل بالتجرد . وعلى هذا يتم العناية .

والاوضح من هذا ان يقال : المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو فى العقل امكن له جعله متصوراً اى كان من شأنه انه اذا وجد فى الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل . م

(١) قوله « ولعلك تقول ان هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : تحقق المقارنة فى الخارج بأن يقال : هب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة فى الخارج لكن لانسلم تحققها فى الخارج ، وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً والمانع مفقوداً ، وهو ممنوع .

وهذا السؤال الاخر الذى أورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه يجىء من بعد .

وفى هذا التوجيه نظر : اما اولا فلان المدعى ان كا التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان

يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لمّا كانت الماهيّة عند ارتسامها في العقل مجرّدة عن اللواحق الشخصيّة ، وعند قيامها بالذات ممكنة الإقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلّا عند القيام بالذات . و لأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيّته الّتي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوّة عاقلة . فإنّ المرتسم فيه هو نفس الماهيّة المجرّدة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقليّة ؛ بل باعتبار كونها تعقّلا لأمر خارجيّ . وقد مرّ الفرق بينهما . والأشخاص إنّما تنفصل عن الماهيّة النوعيّة بزوائد تنضاف إليها . ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيّته الّتي تلحقها باعتبار كونها صورة عقليّة . لكونه بهذا الإعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لمّا لم يميّز بين الإعتبارين أوردهما جميعا .

---

كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لاينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حينئذ لايتم . لانا نختار [لا نسلم خ] ان استعداد المقارنة لازم للمهية . فقوله « محال يسقط اصل السؤال» قلنا: لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لايكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط .

الوجه الثاني : منع امكان المقارنة في الخارج . وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج و الا لم يكن لما لاعين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام بالغير . وهو محال ايضاً و اذا اعقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال وانه محال . فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية ، وثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية .

فان قلت : فالحقيقة الخارجية أي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئي الحقيقي كلي . هذا خلف .

فنقول : هذا بحسب تعدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تعدد المهية .

اذا تحقق هذا التصوير فنقول : سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج . غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهيته النوعية لايجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لساير اشخاصها

قوله .

✿(فيكون جوابك)✿ .

تقرير الجواب [(١)] أنّ استعداد المقارنة إمّا أن يكون لازما للماهيّة النوعيّة غير منفكّ عنها حالتى القيام بالذات والقيام بالقوّة العاقلة ، وإمّا أن لايكون لازما ؛ بل إنّما يحصل عندالقيام بالقوّة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنّه إمّا أن يحصل مع المقارنة ، أو بعدها ، أو قبلها .

---

فلايلزم من امكان المقارنة للمهية إمكان المقارنة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوزان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود فى الخارج اما لعدم شرط او لوجود مانع . وفى قول الشيخ « بحسب مهيته النوعية » اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للمهية ، وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة فى الخارج وتمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فهى بالقياس اليها منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة .

ثم لما جاز ان يذكر فى سندهذا المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار : وذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة يفصل بها عن المهية المرتسمة فى العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهى مجردة عن ساير اللواحق الغريبة فلايوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة .

وكأن سائلا يقول : هب أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لايجوز ان يكون شيء منها شرطا لا مكان المقارنة .

فأجاب بأن المهية لها اعتباران : احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة ، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر هيهنا ليس الا فى الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهى بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة ، وبالشروط . فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لايستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لايجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فنقول : امكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن ساير العوارض الذهنية فلايكون لشيء منها مدخل فى عروض الامكان . ومجال المنع باق .

(١) «قوله تقرير الجواب» أن استعداد المقارنة اما لازم فى الحالين اولا حصول له الاعند الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أوقبلها . والاولان باطلان . فتعين أن

أمّا القسم الأوّل وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماللماهيّة فيقتضى كونها مستعدّة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوّة العاقلة أوبذاتها . وعلى هذاالتقدير يكون الشكّ ساقطا .

وأمّا القسم الأوّل من أقسام القسم الثانى و هو أن يكون حصول الإستعداد عند القيام بالقوّة العاقلة مع وجود المقارنة . فباطل . لأنّ الشىء يجب أن يستعدّ أوّلا لصفة ثمّ تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعدّ معها لحصولها . اللّهم إلّا إذا كان الإستعداد لصفة اُخرى غير الصفة الحاصلة . كالإستعداد للمعقولات الثوانى الّذى يحصل بعد حصول المعقولات الاُول .

وأمّا القسم الثانى منها وهو أن يكون حصول الإستعداد بعد وجود المقارنة . فباطل أيضاً . لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعدّ لحصولها .

---

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة . فيكون الاستعداد لنفس المهية لكونها معقولة والمهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شىء غير المهية يفيد الاستعداد . فسقط الشك . هذا توجيه الشارح .

وفيه نظر من وجوه : أحدها : أن المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ، ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال . فيقال : استعداد المهية اما لذات المهية أو لغيرها . والثانى باطل . فتعين الاول . فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط .

والثانى : أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها . مطلوب . وليس كذلك لان التقدير أن الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة الارتسام . وهو خلف لا مطلقا . فتوجيه الكلام أن يقال : الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الا عند الارتسام . والثانى باطل بأقسامه فتعين الاول .

والثالث أن القسمة الاولى مستدرك لانه يمكن أن يقال : استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان والثالث هو المطلوب .

الرابع : أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة فى هذا البحث فانها مقارنة المهية المعقولة و حينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام إلى ثلثة أقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها ؛ بل يكفى أن يقال : الاستعداد اما لازم فى الوجودين أو غير حاصل الا عند الارتسام و هو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشىء معه وانه محال .

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال : وقوله «وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام فى

وأمّا القسم الثالث وهو أن يكون حصول الإستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الإستعداد بحسب الماهيّة أيضاً كما كان في القسم الأوّل وذلك لأنّ الماهيّة قبل المقارنة إنّما تكون مجرّدة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الإستعداد غير ذاتها، وحينئذ يسقط الشكّ أيضا. ونرجع إلى المتن.

فقوله

☆( إنّ هذا الإستعداد لتلك الماهيّة إن كان من لوازم الماهيّة كيف كانت فقد سقط التشكّك)☆

إشارة إلى القسم الأوّل من القسمين الأوّلين. ومعنى «كيف كانت» أنّ الماهيّة سواء كانت في العقل أو في الخارج

وقوله

☆( وإن كان إنّما يكتسبه عند الإرتسام في العقل )☆

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة. والإرتسام في العقل وإن

---

العقل» إشارة إلى القسم الثانى المنقسم إلى الاقسام الثلثة، وقوله « فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له» إشارة إلى القسم الاول، والفاء فى قوله «فيكون» عطف على قوله «تكتسبه» وانما كان هذا إشارة إلى القسم الاول. لان معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم، وأما قوله قبل هذا: والارتسام فى العقل وإن لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة للمهية المعقولة. فلاحاجة إليه. ثم إنه ما ادعى الا أن قول الشيخ «وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل» اشارة إلى القسم الثانى وأنه ينقسم إلى الاقسام الثلثة فظاهر أنه لادخل لتلك المقدمة فى هاتين الدعوبين نعم يحتاج إليها هيهنا فى بيان أن قوله: فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب. إشارة الى القسم الثانى كما ذكرناه. وكان الواجب تأخيره الى هيهنا، وكان قوله: فى بيان المعنى عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة. اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن فى وصف الارتسام بالمقارنة فائدة فى بيان المعنى ويمكن أن يقال المراد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيلا الى اكتساب المقارنه عبر به عنه؛ لكنا لو وجهناه كذلك لضاع القولان، والفاء فى قوله: فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب. للعطف كما وجهه فى قول الشيخ، والانسب بتوجيهه

لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالّين في محلّ لكنّه مقارنة حالّ لمحلّ هما معقولان فهو أيضا مقارنة الماهيّة لمعقول.

وقوله

☆( فيكون الإستعداد إنّما يستفاد مع حصول الإكتساب له )☆

إشارة إلى القسم الأوّل من الثلاثة. والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله «تكتسبه» والمعنى أنّ الماهيّة إن كانت إنّما تكتسب الإستعداد عند الإرتسام في العقل الّذي هو المقارنة فكان حصول الإستعداد المستفاد مع حصول الإكتساب له.

وقوله

☆( فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتّى حصل فاستعدّ له )☆

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم. والفاء في قوله «فيكون» لجواب الشرط المذكور في قوله «وإن كان إنّما يكتسبه» و الفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

---

الواو لا الفاء فان المعنى ان المهية اولم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال . وحينئذ فى قوله : ان قوله : لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له . اشارة الى بيان فساد هذا القسم . نظر لان هذه العبارة صريحة فى تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول ، وقوله : فاستعدله . يمكن أن يكون بصيغة المجهول اى يحصل التى لم يحصل استعداده ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له وظاهر أنه راجع الى الشيء ، و فى فاستعد و هو عايد الى المهية بتاويل الشيء . أى حصل الشيء فاستعد المهية . ولا بد أن يقول : أن قوله : أولم يكن استعداده لشيء وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب . لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أولم يكن كما فهم الامام .

وحاصل كلامه فى توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد اما أن يتوقف على ارتسامها فى العقل أولم يتوقف . فان لم يتوقف سواء حصل فى العقل أو فى الخارج كان الاستعداد لازما للمهية وحينئذ سقط الشك . وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، وحدوث الشيء من غير استعداد . وهما محالان . فحمل قوله : وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر المعية بالبعدية ، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، و كلمة أو فى قوله : أو لم يكن . بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازمان معا لا احدهما .

الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنّما يستفاد مع حصول الاكتساب » جوابا للشرط ، وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الأوّلين فتحيّر لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب ، وقدّر احتمالين ثمّ زيّفهما ، وترك المتن غير مفسّر .

وقوله

✿( أولم يكن استعداداً لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث)✿

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساده . وكان في قوله «وقد كان» تامّة بمعنى حصل.

قوله

✿( وهذا كلّه محال)✿

تصريح لفساد القسمين المذكورين . والغرض إنتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة .

---

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين : أحدهما أن المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة فى محلها . والاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها. ثم قال : فان اريد الاول فالملازمة باطل . لانه لايلزم من توقف صحة الحالين على حلولهما فى المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة و نفس المقارنة غير حاصلة . وان اريد الثانى فالملازمة صحيحة لان الارتسام فى العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا ان لايتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها فى المحل على الارتسام . ولايلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع أنه هو الظاهر .

وفى هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لايحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لايحصل الا عند حصول لازمه ويجوز أن لايتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم .

وثانيها : أن المراد من المقارنة المقارنة المطلقة . وقد عرفت أن صحة المقارنة المطلقة كافية فى الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما فى الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال و انما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها .

وثالثها : انه قدر احتمالين فى قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر . وهذا نظر الشارح .

وقوله

☆( فيجب إذن أن يكون هذا الإستعداد قبل المقارنة فهو للماهيّة )☆

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنّه راجع إلى كون الإستعداد لازما للماهيّة .

وقوله

☆( بل لعلّ الإستعدادات الخاصّة لبعض مايقارن تتلو المقارنة الاُولى)☆

إشارة إلى ما ذكرناه من كون الإستعداد لصفة اُخرى غير الحاصلة . و هيهنا قد تمّ الجواب .

قوله

☆( و كذلك فاعلم أنّ لماهيّة المعنى الجنسيّ استعداداً لكلّ فصل له فإن لم يكن له خروج إلى الفعل فلمانع بطول الكلام فيه . فكيف في المعنى المحقّق النوعي)☆

وهوجواب لشكّ آخر(١) تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسيّ كالحيوان

---

وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لايوجب ترك التفسير .

ورابعها : انه بقي قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية . لادخل له في توجيهه اصلا .

وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه أسئلة .

الاول : انه لماثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول للمهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن أن يكون عاقلة وحينئذ لايصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادي .

الثاني : النقض بساير الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فان المهية المعقولة فيها يمكن أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التعقل الامكان في الخارج فيمكن أن يكون عاقلا .

الثالث : النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في التعقل و هذا الامكان اما يكون لازماً أو في حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية بالذات . والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في التعقل امكن له في الخارج . فليتأمل . م

(١) «قوله وهوجواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد المهية

مثلا إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهّال ، و إذا جاز ذلك فلم لايجوزأن تكون الماهيّة المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدّة للمقارنة و إن كان عند كونها قائمة بالقوّة العاقلة مستعدّة لها .

والجواب : أنّ معنى الجنسيّ من حيث طبيعته الجنسيّة مستعدّة لكلّ واحد واحد من الفصول الّتي يقارنه مقارنة مقوّم لوجوده ، محصّل لإنيّته فإن لم يكن لبعضها كالصهّال مثلا خروج إلى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوّم المعنى الجنسيّ ، و حصّله نوعا ، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصّلة مستعدّة لمقارنة الفصول ، فزال الإستعداد لوجود هذا المانع . لامع كونه على طبيعته الجنسيّة بل بعد زواله عن تلك الطبيعة . فهو مستعدٌ لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسيّة باقية . و إذا كان حال الجنس الّذي لايتحصّل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصّلة الغنيّة عن المقارنة في كونها مستعدّة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه: أي إنّما يكون الأنواع باقتضاء الإستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعيّة أولى من الأجناس . ولمّا كانت الماهيّة المعقولة الّتي نحن في قصّتها نوعيّةً محصّلة غنيّة عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إنّك إذا حصّلت ما أصّلته لك علمت أنّ كلّ شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة و هو قائم الذات فإنّه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته )☆

---

الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها فى آخر . والجواب ان الطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف فى المهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد . فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية .

و فى هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن المهية كالنوع بالنسبة الى المعقول و الموجود فى الخارج . م

أقول: هذا ظاهر. وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدّمة.

قوله

☼( وكلّ ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثمّ يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته. وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل )☼

أقول: قد تبيّن فيما مضى أنّ الماهيّات المعقولة إنّما تكون مجرّدة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة إلّا لما يلزم ذاتها عن ذاتها. فما كان منها مجرّداً بنفسه وبأحوال نفسه لا بتجريد العقل إيّاه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه. لأنّ المقتضي لما من شأنه لا يكون إلّا ذاته، ولا يكون هناك مانع، وما يقتضيه ذات الشيء و لا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغيّر ويتبدّل. فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته، و لما يصحّ أن يكون معقولا. وما كان مجرّدا بنفسه غير مجرّد بأحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات الّتي يتمّ أفعالها بالتصرّف في المادّيات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه. لوقوف ما من شأنه على غيره، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها. وههنا قد تمّ الكلام في إدراك النفس، و بقي الكلام في تحريكها.

☼( تكملة النمط )☼

بذكر الحركات عن النفس.

☼( تنبيه )☼

☼( لعلّك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانيّة الّتي تصدر عنها أعمال وحركات. فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل )☼

معناه ظاهر.

☼( إشارة )☼

☼( أمّا حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرّفات في مادّة الغذاء )☼

أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتيّة (١) الّتى يفعل أفعالا مختلفةمن غير إرادة ، وإلى القوى الّتى هى مبادىء تلك الأفعال وهى الّتى تسمّيها الأطبّاء قوى طبيعيّة .

واعلم أنّ النفوس إنّما تفيض على الأبدان المركّبة بحسب قرب أمزجتها من الإعتدال وبعدها عنه كما مرّ . ولا بدّ في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارّة بالطبع، وينبعث أيضامن كلّ نفس كيفيّة فاعلةمناسبة للحياةتكون آلة لها في أفعالها،وخادمة لقواها . وهى الحرارةالغريزيّة . فالحرارتان تقبلان علىتحاليل الرطوبات الموجودة في البدن المركّب ، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج . فإذن لو لا شىء يصير بدلا لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج لاتّصال النفس به ففسدالتركيب . فالعنايةالإلهيّة جعلت النفس ذات قوّة تتّخذ ما يشبه بدنهاالمركّب بالقوّة ، وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عمّا يتحلّل ، وهى قوّة لاتخلو ذات نفس أرضيّة عنها ، ثمّ لمّا كانت الأسطقسات متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانيّة أن تجبرها على الإلتئام أبداً كما سيأتي بيانه ، وكانت العناية

---

(١) قوله «يريد أن يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية» بعد تمام الكلام فى ادراكات النفس شرع فى حركاتها . وحركاتها اما حركات النفس السماوية ، أوحركات النفس الارضية ، وهى تصدر عنها اما بشعور وإرادة وهى الحركات الاختيارية ، او بلا شعور ماما أن تكون تصرفات فى مادة الغذاء وهى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية اوجودها فىالنباتات كمافى الحيوانات . ومباديها يسمى قوه طبيعية ، وإما أن لايكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية . وهذاالقسم لم يذكره الشيخ .

والقوى عند الاطباء ثلثة اجناس لانها اما أن تكون مع الشعور وهى القوة النفسانية ، أولامع الشعوروهى اماأن تختص بالحيوان وهى القوةالحيوانية ، أولاوهى القوة الطبيعية . والقوى الطبيعية اربع : غاذية ، ونامية ، ومولدة ، ومصورة . لان فعلها اما لاجل الشخص ، أو لاجل النوع . و ما لاجل الشخص امالبقائه وهى الغاذية ، أولكماله وهى النامية . وما لاجل النوع اما أن يكون لتحصيل المادة وهى المولدة ، أو لتحصيل الصورة وهى المصورة . فأراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة إليها وهى ظاهرة .

واعلم أن الحرارة الغريزية وهى الحرارة السارية فى ساير العروق التى بها النضج والطبخ وساير الانفعال : فى المعدة جزء منها به الهضم المعدى وبعض الفضول ، و فى الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكيلوس ويحصل الاخلاط ، وكذا فى العروق و فى القلب معظمها حتى انه يبخر

الإلٓهيّة مستبقية للطبائع النوعيّة دائما ، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص . أمّا فيما لم يتعذّر اجتماع أجزائه لبعده من الإعتدال ، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولّد ، وأمّا فيما تعذّر ذلك لقربه من الإعتدال ، ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد ، وجعلت نفس الأخير ذات قوّة تختزل من المادّة الّتي تحصّلها الغاذية مايجعلها مادّة شخص آخر من نوعه ولمّا كانت المادّة المختزلة للتوليد لامحالة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل إذهي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبّرة لها ذات قوّة تضيف من المادّة الّتي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادّة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص . فإذن النفوس النباتيّة التامّة إنّما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصا ، ويستبقي النوع بتوليده مثله . وهي المسمّاة بالغاذية ، والمنمية ، والمولّدة للمثل . فظهر من ذلك أنّ أفعال جميع هذه القوى إنّما يتمّ بتصرّفات في مادّة الغذاء .

---

الدم تبخيراً هو الروح ، ومعدة للمزاج يستعده لقبول القوى ، وكذا في سائر الاعضاء .

واختلفوا فيها : فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية الباقية التى في البدن و كانت إذا خالطت ساير الاسطقسات افادتها طبخاً وقواما والتياماً ، وقال ارسطو وجمهور المتأخرين : انها حرارة سماوية افاضت على البدن مع فيضان النفس و لانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة .

و هذا هو الحق : أما اولا فلانها تفارق بالموت و الاسطقسية باقية ، و لذا تسود البدن و تعفن .

اما ثانيا : فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاحيان و في بعض الاوقات و ليس هذا شأن الحرارة النارية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد .

و أما ثالثاً : فلان الاجزاء الحارة و الباردة إذا تصغرت و امتزجت تفاعلت و انهدمت حرارتها و برودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في ساير البدن .

وأما رابعاً : فلان هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين أجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك أن الحرارة لاتكون كذلك إلا إذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم ، ولا سيما وأدنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

☆( لتحال إلى المشابهة سدّاً لبدل ما يتحلّل )☆

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله

☆( ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذي في الاقطار يتمّ بها الخلق )☆

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله

☆( أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادّةً ومبدءاً لشخص آخر )☆

إشارة إلى غاية فعل المولّدة .

وقواه

☆( وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى )☆

إشارة إلى الإستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

---

نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية . ومن ثمة عرفت بأنها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لاجل أنها آلة للطبيعة في افعالها ينسب إليها كغذائية البدن و يقال حرارة غريزية . ولايقال برودة غريزية ، وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية .

إذا عرفت هذا عرفت أن الشارح أشار إلى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف انبعاثها على حصول الاجزاء ، ويثبتهما في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالمجاز . والحقيقة أنها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفائض على البدن

والثالث : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضي أن الحار الناري أيضاً يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لايكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل . م

وقوله

✿( أوّلها الغاذية وتخدمها الجاذبة [١] للغذاء ، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للثقل )✿

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية لتقدّم فعلها على أفعالها ، و إلى خوادمها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الّذى ذكره :

قوله

✿( والثانية القوّة المنمية إلى كمال النشوء )✿

أقول : لمّا كان الإنماء والتوليد معامحوّجين إلى كثرة المادّة المتعذّر تحصيلها والتصرّف فيها ، وكان الإنماء أهمّ لأنّه يتعلّق بإكمال الشخص ، وإنّما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء . فجعل الإنماء متقدّما على التوليد بعض التقدّم ، والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادّة .

قوله

✿( فإنّ الإنماء غير الإسمان )✿

أقول : النموّ والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإزدياد الطبيعيّ للبدن بانضياف مادّة الغذاء إليه ، ويفترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار ، ومنها طلب ما يقصدها الطبع ، ومنها الإختصاص بوقت معيّن . فالنموّ يختصّ بجميعها، والسمن يخالفه أحيانا فيها ويوافقه أحيانا ، والذبول يقابله النمو ، والهزال يقابله السمن .

---

(١) قوله « وتخدمها الجاذبة » القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى و هى المخدومة ، أو لفعل قوة اخرى، وهى الخادمة . فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهوليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنامية . والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذليس لها فعل الا للغاذية . والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار فى الزيادة اى بزيادة الجسم فى الاقطار الثلثة وهى الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص ، وبأن تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفى وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو مختص بهذه الاشياء الثلثة ، وأما السمن فمخالفة فيها وموافقة : أما مخالفته فلان السمن لايزيد فى الطول غالبا وانما يزيد فى العرض والعمق وقد يكون فى غير سن النمو ، وأما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الرأس والقدم فى سن النمو . م

قوله

☆( والثالث القوّة المولّدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوّتين مستخدمة لهما )☆

أقول : هذه القوّة تنقسم إلى نوعين مولّدة ومصوّرة .[١] والمولّدة تنقسم إلى نوعين محصّلة للبدن ، ومفصّلة إيّاه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء و هى الّتي تسمّى مغيّرة أولى بالقياس إلى الّتى تغيّر الغذاء خدمة للغاذية ، والغاذية والمنمية تخدمان المولّدة كمامرّ .

قوله

☆( لكنّ النامية تقف أوّلا )☆

أقول : الغاذية في أوّل الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر ممّا يتحلّل لصغر الجثّة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثمّ يعجز عن

---

(١) قوله «هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة» أى قوة فى الانثيين تحصل المنى وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المنى الى الرحم وهى القوة المغيرة الاولى فتتصرف فى المنى و تفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ و مادة القلب و مادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الاعضاء .

واعلم أنه لابد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ، ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى فى قوامه و لونه . و هناك ثلاث قوى : المحصلة والملصقة والمشبهة . والغاذية امامجموع هذه القوى أو قوة تخدمها هذه الثلاث . الظاهر الاول اذ ليس فى التغذية فعل غيرهذه الافعال الثلاثة ؛ لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فى جعل المشبهة خادمة للغاذية ، ولماكان من شأنها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية ايضاً سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها لخلق العضو وتغير المشبهة لتغذيته والاولى متقدمة .

وعلى عبارة الشارح قال وهو أن «هذه القوة» اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشىء الى نفسه والى غيره . ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع ، و خاص و هو المحصلة للمادة النوعية . فالمقسم العام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء . و الذى دعاه الى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها مع أنها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث تتم فعلها لانها قسم منها .

وأما قوله : والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كمامر فيه اشارة الى ماقال فى الدرس السابق :

ذلك لكبر الجثّة وزيادة الحاجة لنفاد أكثر الرطوبات الأصليّة الصالحة لتغذية الحرارة الغريزيّة. فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلّل. وحينئذ تقف المنمية.

قوله

☆( ثمّ تقوى المولّدة ملاءة فتقف أيضا )☆

أقول: عند القرب من تمام النموّ [1] تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولّدة ملاءة أى حينا. يقال: أقمت عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمّه أى حينا وبرهة. ثمّ إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلّل بحيث لم يفضل شيء تتصرّف المولّدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادّة غير مستعدّة لذلك وقفت المولّدة أيضا.

قوله

☆( وتبقى الغاذية عمّالة إلى أن تعجز. فيحلّ الأجل )☆

أقول: إنّما يحلّ الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلّل الأجزاء، و انحراف المزاج عن الإعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزيّة لعدم غذائها و وجود ما يضادّها.

---

لما كانت المادة المحركة للتوليد لامحالة اقل من الواجب بشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التى يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوة المضيفة فى الاقطار هى القوة النامية، والنفس المدبرة لتلك المادة هى النفس النباتية على ما ذكره فى اول النمط من أن النطفة فى اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية. وهذا حمل للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية الوالد و ناميته. وقوله «بأن يفصل المنى الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية» وهو مع أنه لم يقل به أحد بعيد وايضا يقتضى أن يكون المراد من المولدة ف. قوله المولدة المثل ينبعث بعد القوة المفصلة وهى تنافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة و كلام الاطباء أن الخادمتين غاذية الوالدين ونامیتهما: اما خدمة الغاذية فلان المنى من فضلة غذاء، واما خدمة النامية فانها تعظم و توسع مجاريها حتى يصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لايتكون المنى ولا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء. م

(١) قوله «فتقف أيضا عند القرب من تمام النمو» ليس بمستقيم لان النمو غايته الى الثلثين، والتوليد يكون فى سن الشيخوخة ايضاً. والحق أن وقوفها حين لايفضل من المادة التى يحصلها الغاذية شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشيخ. م

☼( إشارةٌ )☼

☼( وأمّا الحركات الإختياريّة فهي أشدّ نفسانيّة )☼

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانيّة الّتي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مباديها . والحركة الإختياريّة هي الّتي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجّح أحدهما وإنّما قال : هذه الحركات أشدّ نفسانية . لأنّها [في النفس الأرضية ] تصدرعمّا تصدر عنه الأفعال النباتيّة من غير عكس[1] .

و اعلم أنّ لهذه الحركات مبادىء أربعة [2] مترتّبة أبعدها عن الحركات هو القوّة المدركة : و هي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسّطهما في الإنسان . و تليها قوّة الشوق فإنّها تنبعث عن القوى المدركة ، و تنشعب إلى شوق نحو طلب إنّما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق . وتسمّى شهوة . وإلى شوق نحو دفع و غلبة إنّما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضارّ . وتسمّى غضبا . ومغايرة هذه القوّة للقوى المدركة ظاهرة . وكما أنّ الرئيس في القوى المدركة الحيوانيّة هو الوهم فالرئيس في المحرّكة هو هذه القوّة . ويليها الإجماع وهو العزم الّذي ينجزم بعد التردّد في الفعل والترك . وهو المسمّى بالإرادة والكراهة . ويدلّ على مغايرته

---

(١) قوله «لانها تصدر عما تصدرعنه الافعال النباتية من غيرعكس» ليس بسديد وانما الصحيح الظاهر هوالعكس . ويمكن أن يقال : الافعال النباتية فاعل لتصدرالمذكور أولا ، وفاعل تصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية أى لان القصة اوالافعال الاختيارية تصدر الافعال النباتية مماتصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس ؛ لكنه خلاف المطلوب . م

(٢) قوله «واعلم أن لهذه الحركات مبادىء أربعة» لانه لابدلى الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعاً يحصل أوضاراً يدفع ثم ينبعث من ذلك التصوير شوق الى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ، و يحدث من ذلك الشيء عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الادراك. وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفعاً إلا أنه لا يشتاق إليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له ، وأيضا ربما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر ، وكذلك ربما ينفك العزم

للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه، و كارها لتناول ما يشتهيه، و عند وجود هذا الإجماع يترجّح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما. و تليهما القوّة المنبثّة في مبادىء العضل المحرّكة للأعضاء. و يدلّ على مغايرتها لسائر المبادىء كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولاعازم. وهى المبادىء القريبة للحركات. وفعلها تشنّج العضل وإرسالها، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها.

وقوله

☼( ولها مبدء عازم مجمع )☼

إشارة إلى الإجماع المذكور.

وقوله

☼( مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل )☼

إشارة إلى المبادىء البعيدة.

وقوله

☼( تنبعث عنها قوّة غضبيّة دافعة للضارّ، أو قوّة شهوانيّة جالبة للضروريّ أو النافع الحيوانيّين )☼

إشارة إلى أنّ قوّة الشوق متوسّطة بين القوى المدركة والإجماع.

---

عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً من الحركة مع أن له شوقاً وعزماً على تحصيل مطلوبه. فلما كان كل فعل إرادى سبقه هذه الافعال الاربعة وبين أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هى مباديها. فالتصور للنفس بحسب العقل العملى. و الشوق إن كان إلى جلب نفع فهو بحسب القوة الشهوانية، و إن كان إلى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة. والتحريك بحسب قوة مبثوثة فى العضل. فاذا توهم نفع شىء أو ضرره أطاعته القوة الشهوية فاحدث الشوق إليه، ثم إذا تم الشوق أطاعتها القوة العازمة فينتهض القوى المحركة المنبثة فى مبادىء العضل المتصل بالاعضاء وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاء كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة، وكما إذا أردنا بيان مسألة معلومة فيطيعه القوة الشوقية، ثم العازمة، ثم القوة المحركة لعضل اللسان. فيعبر عن معانيها - م

قوله

☼( فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوّة المحرّكة الخادمة لملك الآمرة )☼

إشارة إلى المبادىء القريبة المذكورة ، وقوله «فيطيع ذلك» إشارة إلى أنّ هذه القوى إنّما تطيع الإجماع . وتلك الآمرة إشارة إلى المبادىء الثلاث لهذه القوى . فإن المحركة بالحقيقة هي هذه ، والباقية آمرة وأمّا ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

☼( إشارةٌ )☼

☼( الجسم الّذي في طباعه ميل مستدير [1] فإنّ حركاته من الحركات النفسانيّة دون الطبيعيّة ؛ وإلّا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمّا يميل إليه بالطبع ، ويكون طالبا بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه . وهو تارك له ، وهارب منه بالطبع . ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ، أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع ؛ بل قد يكون ذلك بالإرادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات . فقد بان أنّ حركته نفسانيّة إراديّة )☼

أقول : يريد أن يبيّن كون الحركات المستديرة الفلكيّة صادرة عن نفس فلكيّة

---

(١) قوله «الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير» ربما يوجه هذا الدليل بأن كل وضع أوحد توجه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع أو الحد هو عين التوجه إليه . فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم أن يميل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع فى حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجيه غير وجيه لان ترك وضع أوحد ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله . فالمتروك ليس هو المطلوب .

فالاولى أن يقال فى توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ، وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشىء وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة ، وأما الطبع من غير ارادة فيمتنع أن يكون شىء واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان فى وقتين فقوله «أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع» أى الذى يهرب عنه هو الذى كان مقصوداً بالطبع . وانه ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه بعبارتين - م

لاعن طبيعة . والنفس الملكيّة هي الّتي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بارادة ، والطبيعة هي الّتي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة . فالفارق بينهما هو وجود لا رادة وعدمها وعادم الإرادة لايطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه . و واجدها ربما يفعل كذلك لتصوّر غرض موجب لذلك الإختلاف . ولمّا كانت المستديرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها ، وهاربة عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعيّة . فإذن هي نفسانيّة وإنّما لم يحتمل أن تكون قسريّة لأنّ المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعيّ لاعن شيء خارج عن ذات المتحرّك . وألفاظ الكتاب ظاهرة .

☆(مقدّمة)☆

☆( المعنى الحسّي إلى مثله تتّجه الارادة الحسّية ، و المعنى العقليّ إلى مثله تتّجه الارادة العقليّة . وكلّ معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبراً لواحد شخصيّ كقولك ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك الإنسان )☆

أقول : هذه مقدّمة لإثبات النفوس الفلكيّة . وتشتمل على حكمين :

أحدهما : أنّ الإرادة الّتي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا إرادة حسّية : أى متعلّقة بجزئى محسوس ، والارادة الّتى تطلب معنى عقليّا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا إرادة عقليّة : أي متعلّقة بشيء معقول . فالإرادة أمّا حسّية ، و إمّا عقليّة .

والثاني : أنّ المعنى الّذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخصيّ كولد آدم ، أولم يكن كالإنسان فهو معنى عقليّ . ولا يضرّه في كونه عقليّاً تقييده بالشخص . وإنّما قيّده بقوله « غيره محصور » لانّ المعنى الّذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيّا كقولنا كلّ واحد من هؤلاء الناس إشارةً إلى عدد كثير من الناس المتعيّنين . والحكمان ظاهران .

☆( إشارة )☆

☆(حركة لجسم الاوّل بالارادة ليست لنفس الحركة فإنّها ليست من الكمالات الحسّية ولا العقليّة وإنّما تطلب لغيرها )☆

أقول : يريد بيان أنّ نفس الفلك الّتي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقليّة كالنفوس الإنسانية . وإنّما خصّ الجسم الأوّل بالذكر . لأنّه في النمط الثانى أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرّض لسائر الأفلاك .

فنقول : إنّ الحركة لايمكن أن تقتضيها لذاتها محرّك قارّ الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك . لأنّ مقتضى الشيء يدوم بدوامه ، وما لا قرار له في ذاته لايمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار . فالمحرّك القارّ إنّما يقتضيها لا لذاتها ؛ بل لشيء آخر يتحصّل بها . فيكون مايقتضيه لذاته ذلك المحرّك هو ذلك الشيء لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها . و قولهم في تعريف الحركة . إنّها كمال مبدء أوّل لما بالقوة . لايناقض ماذكرناه لأنّ معنى كماليّتها المنسوبة إلى الأوّل هو تأدّيها إلى كمال ثان فهو أيضاً دالّ على كونها غير مطلوبة لذاتها . ولمّا تقرّر هذا .

فنقول : قد ذكرنا أنّ الإرادة إمّا حسّية ، و إمّا عقليّة و الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحسّ ، ولا بحسب العقل . فإذن حركة الجسم الأوّل بالإرادة ليست لنفس الحركة .

قوله

☆( وليس الأولى لها إلّا الوضع ، وليس بمعيّن موجود ؛ بل فرضيّ ، و لا بمعيّن فرضيّ تقف عنده ؛ بل معيّن كلّيّ . فتلك إرادة عقليّة )☆

أقول : غاية الحركة إمّا أين معيّن ، أو كيف أو كم كذلك . و الإرادة إنّما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لاحصوله . ولمّا كانت أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الأوّل إلّا الوضعيّة . على ماذكرنا في النمط الثاني . فليس الأولى لإرادته إلّا الوضع المعيّن الّذي يطلبه بالحركة . والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا . فإذن الوضع المعيّن الّذى تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتّجه إليه بالحركة . والتعيين لاينافي الكلّية[1]

(١) قوله «والتعيين لاينا فى لكلية» جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معيناً كيف ينقسم

لأنّ كلّ واحد من كلّ كلّي فله مع كلّيته تعيّن يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلّي . فإذن المعيّن المفروض لايجب أن يكون جزئيّا ؛ بل هو إمّا جزئي ، وإمّا كلّي . وأمّا الجزئيّ فإذا حصل وقفت الحركة الجزئيّة المتوجّهة إليه عنده ، ولكن حركة الجسم الأوّل الّتي هي علّة لوجود الزمان يمتنع أن تقف . فإذن مطلوب إرادة الجسم الأوّل هو وضع معيّن مفروض كلّي . وتقييده بالجسم الجزئيّ الواحد لايضرّ كلّيته . كما مرّ في المقدّمة . وأيضا الإرادة المتوجّهة إلى مراد كلّي عقليّة . على ما مرّ أيضاً في المقدّمة . فإذن إرادة الجسم الّتى هى مبدء حركته الوضعيّة عقليّة .

**قوله**

☼( وتحت هذا سرّ )☼

أقول : الظاهر من مذهب المشّائين أنّ المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانيّة هي صورته المنطبعة في مادّته ، وأنّ الجوهر المجرّد عن مادّته الّذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك . والشيخ قد استدلّ بما ذكره على أنّ المباشر للحركة ذو إرادة عقليّة . وقد تقرّر فيما مضى أنّ القوى الجسمانيّة ليس من شأنها أن تعقل ، وأنّ العقول الّتي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك . فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل ، و تباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقليّة ، ولتصدر عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لمّا كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرّح الشيخ به ، و أشار إلى ذلك بقوله « وتحت هذا سرّ » .

والفاضل الشارح ذكر أنّ الشيخ تكلّم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أنّ هيهنا سرّاً ؛ لكنّه لم يفصّل القول فيه إلّا في الموضع

---

الى جزئى وكلى . والحق أنه لاحاجة الى التعرض لعبارة التعين ، ويكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتعين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله و القوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب . ه

الرابع . والأوّل في هذا الموضع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنّما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئيّة ، أو صاحب إرادة كلّية يتعلّق بها لينال ضربا من الإستكمال إن كان . وفيه سرٌّ . الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلّم في كيفيّة تشبّه النفس بالعقل فقال : و أنت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فربما لاح لك سرٌّ واضح حقٌّ . والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنّه قال هناك : ثمّ إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة الّتي لها كالمبادىء نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقةٌ ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففى هذا الموضع صرّح بحقيقة ذلك السرّ .

☆( تنبيهٌ )☆

☆( الرأى الكلّى لاينبعث منه شيء[1] مخصوص جزئىّ فإنّه لا يتخصّص بجزئىّ منه دون جزئيّ آخر إلّا بسبب مخصّص لامحالة يقترن به ليس هو وحده)☆

أقول : يريد أن يبيّن أنّ نفس الفلك الّتى هى ذات إرادة عقليّة هى أيضا ذات إرادة جزئيّة .

---

(١) قوله «الرأى الكلى لاينبعث منه شيء» لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد الكلى نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدله من ارادة اخرى جزئية . وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى . فقوله « الراى الكلى لاينبعث عنه شيء مخصوص » دعوى كلية و المراد بالرأى الكلى الارادة الكلية أو الشعور الكلى و باقى كلامه الى قوله «فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر» هو البرهان عليها ، وقوله «الا بسبب مخصص» اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصص بمخصص يصير جزئياً فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لايحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله .

وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو المشعور به شعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان مشعوراً به مراداً الا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لايفيد الشخصية .

وتحرير الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو الخبز و هو

والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلّية نفسا مجرّدة ، و مبدء الإرادة الجزئيّة نفسا أُخرى منطبعة . وذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله . فإنّ الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذانفسين أعنى ذاذاتين متباينين هو آلة لهما معا ؛ بل مذهب الشيخ هو أنّ لكلّ فلك نفسا واحدة مجرّدة تفيض عنها صورة جسمانيّة على مادّة الفلك فيتقوّم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيّات بجسم الفلك ، و تحرّك الفلك بواسطة تلك الصورة الّتى هى باعتبار تحريكها قوّة كما في نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرّح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن فقوله « الرأى الكلّى لاينبعث منه شيء مخصوص جزئىّ » حكم كلّى ، وباقى كلامه هوالبرهان عليه . وقوله «إلاّ بسبب مخصّص لا محالة يقترن به» إشارة إلى كيفيّة انبعاث الجزئيّات عن الكلّيّات . فإنّ الحكم بأنّ هذاالدرهم ينبغي أن يبذل مثلا لاينبعث عن الحكم بأنّ الدرهم ينبغى أن يبذل إلاّ مع الشعور بهذا الدرهم .

قوله

٭(والمريد من الحيوان بقوّته الحيوانيّة للغذاء إنّما يريده و يتخيّل له غذاء جزئىّ . فينبعث منه إرادة حيوانيّة جزئيّة . وهناك يطلب الغذاء بحركته. وإنّما يتخيّل له على الجهة الجزئيّة . وإن كان لوحصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه. فليس

---

ارادة كلية . ويتناول أى غذاء يجد . فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الارادة الكلية .

والجواب : أنالانسلم أن صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل تخيل مع ذلك غذاء جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء . اما قوله «فان وجد غذاء آخر» فقدتم الجواب دونه لكن يمكن أن يكون جواباً لسؤال و هو أنه تخيل غذاء جزئى لايقدح فى الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما يتناوله .

وأجاب بأنه انما يتناول الغذاء الاخر لكونه بالنوع هوالذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به .

واقول : اذا راجعنا أنفسنا فلا نشك فى أنا اذا اشتهينا غذاء نأكل فكثيراً مالانخيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئى لايكفى فى جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لايصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئى . م

ذلك دليلا على أنّه كان ذلك متمثّلا عنده )☆

أقول : هو إزالة شكّ يرد على ما ذكره و هو أن يقال : الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لاتناول غذاء بعينه وذلك لأنّه حينئذ يتناول أيّ غذاء وجده. فإرادته تلك كلّية . لأنّها نحو مراد كلّى ، ثمّ إنّه إذا حضر غذاءً ما جزئىّ تناوله و ذلك يدلّ على صدور الفعل الجزئىّ عن الإرادة الكلّية . وأزال هذا الشكّ بأن قال : المبدء الأوّل لهذا العقل هو تخيّل الغذاء . والحيوان إنّما يتخيّل غذاءً جزئيا يتذكّره كما أحسّ به . لأنّه لايعقل الكلّيات مجرّدة ، ثمّ إنّه ينبعث من ذلك التخيّل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الّذى يذكره فيعزم على طلبه ، و يتحرّك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو . وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لايدلّ على أنّه كان الغذاء الكلّى متمثّلا عنده .

قوله

☆( وكذلك في قطع المسافة [١] يتخيّل له حدود جزئيّة إيّاها يقصد ، وربما كان متجدّد الوجود نحواً ما تجدّد الحركة المستمرّة على الإتّصال وذلك لا يمنع الشخصيّة والجزئيّة في التخيّل كما لايمنع في الحركة )☆

أقول : لمّا فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الإستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلّية على وجود الإرادة الجزئيّة ، وبيّن كيفيّة ذلك . فذكر أنّ المسافة تشتمل لامحالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئيّة تتجزّء

(١) قوله «وكذلك فى قطع المسافة» هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلى ، والارادة الجزئية عن الارادة الكلية . وكأنه هو المراد بقوله «وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية» والا فليس ذلك من الاستدلال فى شىء . والمثال أنه اذا أراد احد سفراً فلاشك أن ذلك انما يكون بعد تصور الحركة فى مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه . فاذا قطعها تخيل حداً أخر فاراد قطعه ، و هكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة . وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذى لايضىء الامسافة خطوة فاذا قطعها أضاء مسافة خطوة اخرى وهلم جراً . فالشمع بمنزلة التصور الكلى واضائة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية . والسؤال المذكور وارد على هذا أيضا فان تخيل حد من المسافة لايوجب جزئية قطعه . م

المسافة بها إلى أجزائها الجزئيّة . فقاطع تلك المسافة يتخيّل تلك الحدود بعداً واحداً ، وينبعث عن كلّ تخيّل إرادة جزئيّة لقصد ذلك الجزء من المسافة الّتي انفصل بذلك الحدّ . فتصير تلك الإرادة الجزئيّة سبب قطع ذلك الجزء . ثمّ الحال لايخلو إمّا أن ينقطع التخيّل فتنقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرّك ، أو لا ينقطع بل تتّصل التخيّلات متجدّدة على التوالى حسب اتّصال المسافة و تتّصل الإرادات المنبعثة عنها فتستمرّ الحركة . وكما أنّ استمرار الحركات لايمنع شخصيّتها و لا يقتضى كلّيتها كذلك استمرار التخيّلات والإرادات على سبيل الإنصرام والتجدّد لايمنع جزئيّتها ولا يقتضى كونها كلّيّة .

قوله

☆( ولمثل هذا ما يتخصّص الإرادة بشيء جزئيّ حتّى يكون . والإرادة الكلّية مقابلها مراد كلّي ولا يجب له تخصّص جزئيّ )☆

أقول : لمّا فرغ عن بيان كيفيّة كون الإرادة الكلّية مع الإرادة الجزئيّة مبادىء للحركات الجزئيّة جعل الحكم كلّياً في صدور سائر الأفعال الجزئيّة عن الإرادة الكلّية ، وذكر أنّ ذلك إنّما يكون عند تخصّص الإرادة الكلّية بشيء جزئيّ كما ذكره . فإنّ الإرادة الكلّية من حيث هى كلّية تقتضى مراداً كلّيا ، ولا يوجب تخصّصا جزئيّا فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئيّ إليه .

قوله

☆( ونحن أيضا فربما قضينا قضاء كلّياً من مقدّمات كلّية فيما يجب أن يعقل ، ثمّ اتبعناها قضاء جزئيّا ينبعث منها شوق وإرادة متعيّنان ضربا من التعيّن الوهميّ فينبعث منه القوّة المحرّكة إلى حركات جزئيّة تصير هي مراداً لأجل المراد الأوّل )☆

أقول : وهذا استشهاد [١] بكيفيّة صدور حركاتنا عن آرائنا الكلّية ، وتأكيد

(١) قوله «وهذا استشهاد» فانا اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعقله أولا حتى نريده و نتخيله ثم نوقعه . وهذه السلسلة فى الانفعال بالعكس فان الشيء يوج ثم يتخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً واردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلى شعور جزئى لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة

لما ذكره. فإنّا نتصوّر رأيا كلّياً مثلا كتصوّرنا أنه ينبغي أن يصدر عنّا بذل الدرهم و هذا قضاء كلّي حصّلناه من مقدّمات كلّيّة : هي قولنا ينبغي أن يصدر عنّا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم . ثمّ أتبعناها قضاء جزئيا . هو أنّ هذا الدرهم الّذى في يدى ينبغي أن أبذله . فيبعث من هذا القضاء الجزئيّ شوق و إرادة متعيّنان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوّة المحرّكة إلى دفعه إلى مستحقّ . فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأوّل الّذى هو صدور بذل الدرهم عنّى .

و اعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئيّ يقتضى نسبةً بينه وبين المدرك ؛ والنسبة لاتتحقّق إلّا بعد حصول المنتسبين . فإدراك الشيء الجزئي تتوقّف على حصوله المتوقّف على تحصيل فاعله إيّاه . ولو توقّف تحصيل فاعله إيّاه على إدراكه من حيث هو جزئيّ لزم الدور .

والجواب أنّ إدراك الجزئيّ قبل وجوده (١) يتوقّف على حصوله في الخيال لاعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الّذى يتوقّف على تحصيل الفاعل إيّاه المتوقّف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئيّ في الخارج هوالّذى يتوقّف على تحصيل الفاعل إيّاه المتوقّف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئيّ في الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاًمبدءاً لحصوله في الخارج . ولا يلزم الدور .

ثمّ قال : و أيضا نعلم قطعاً أنّا متى حاولنا فعل حركة فإنا لانحاول إلّا إيجاد الحركة من حيث هى حركة في الموضع الفلانى في الوقت الفلانى . و ذلك

---

ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما فى بذل هذا الدرهم على ماذكر .

وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئى بل كلى اضيف الى جزئى وذلك لايخرجه عن الكلية . م

(١) قوله «والجواب أن ادراك الجزئى قبل وجوده» ادراك الجزئى قبل وجوده وهو حصوله عنه النفس بسبب حصوله فى الخيال يتوقف على حصوله فى الخيال وحصوله فى الخارج يتوقف على ادراكه م

لا ينا في الكلّيّة . ولا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة . فإنّها غير حاصلة . فكيف نقصدها . و هذا الإستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل الجزئيّ هو القصد الكلّي ؛ و أنّه إنّما يتخصّص ذلك الجزئي بسبب تخصّص المحلّ و الوقت .

والجواب أنّ تعيّن المتحرّك و المسافة و الزمان يقتضي شخصيّة الحركة كما اعترف به (١) وبالجملةفقوله : نحاول حركةجسم معيّنمن حيث هي حركةفيالموضع الفلاني فيالوقتالفلاني . يشتمل على تناقض ، وأيضا قوله.إنّما نقصد الحركه الكلّيّة فيموضع ووقت معيّنين . يناقض قوله : الحركه تتخصّص بتخصّص المحلّ والوقت .

ثمّ أورد المعارضة (٢) بأنّ الإرادات الجزئيّة أيضا اُمور جزئية حادثة فلابدّ

(١) قوله «والجواب انتعينالمتحرك والمسافة والزمان يقتضيشخصيته الحركة كما اعترف به» ليس كذلك لان متحركا واحداً يمكن أن يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل فيزمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته فيذلك الزمانعلى تلكالمسافة كلية ؛ وكيف لايكون كذلكوالحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لايفيد الجزئية .

(٢) قوله «ثم أورد المعارضة »هذا الكلام يوهم بأن الاعتراضينالمتقدمينليسامنقبيلالمعارضة وليس كذلك . فانه لما استدل على أن الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك جزئي و ارادة جزئية بأن المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات علىالسواء فيستحل أنيوجد بعضالجزئيات ولايكون الا بمخصص . اورد على سبيلالمعارضةأن الفعل الجزئيلايحتاج الىادراك جزئيوارادة جزئية:اما أولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى آخره . و اما ثانياً فلانا اذا حاولنا حركة فلانحاول الا حركة منحيث هي . وأما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بدلها منعلة حادثة وهلم جراً .

والعجب من الامام أنه بعد ايراد السؤالين المتقدمينقال : ثم ان وقعت المساعدة علىأنالفعل الجزئي لابد فيحصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امورحادثة . وهذا تسليم للمدعى ومعارضةللدليل ، والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمالدليلخارجا عن قانونالمعقول.وهذه المعارضة سؤال لايختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث .

وجوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحيل أنيكونعلة للاحق لوكانت علة موجبة أما اذا كانت معدة فلا .

والشارح فرضالسؤال فيالحركاتالفلكية .

وحاصل جوابه أنكل حركة سابقة علة لارادة حركةلاحقة ثم اذاوجدت الحركة اللاحقةتكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جراً حتى يتصل الارادات فيالنفس والحركات في الجسم . وارادة

لها من علل حادثة جزئيّة . والكلام فيها كالكلام في الأوّل فيتسلسل . ثمّ التسلسل إن كان دفعة فهو محال ؛ وإن كان السابق علّة للاّحق كان أيضا محالا . لأنّ السابق ينعدم حال حصول اللاحق ؛ والمعدوم لايكون علم للموجود .

والجواب : أنّ الإرادة الجزئيّة كما كانت سببا لحدوث حركة جزئيّة فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث إرادة أُخرى جزئيّة حتّى تتّصل الإرادات في النفس و الحركات في الجسم . ولايتسلسل دفعة لأنّ الإرادة لكون الجسم في حدّ ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحدّ الّذي يريده لأنّ إرادة الإيجاد لاتتعلّق بالموجود بل كان في حدّ آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحدّ الّذي يريده حال كونه في الحدّ الّذي قبله . فإذن تأخّر كونه في الحدّ الّذى يريده عن وجود الإرادة لأمر يرجع إلى الجسم الّذى هو القابل لا إلى الإرادة الّتى هى الفاعلة . ومع وصوله إلى الحدّ الّذي يريده تفنى تلك الإرادة ويتجدّد غيرها فيصير كلّ وصول إلى حدّ سببا لوجود إرادة تتجدّد مع ذلك الوصول ، ووجود كلّ إرادة سببا لوصول يتأخّر عنها فتستمرّ الحركات و الإرادات استمرار شيء غير قارّ بل على سبيل تصرّم و تجدّد . و السابق لا يكون بانفراده علّة للاّحق بل هو شرطٌ ما تتمّ العلّة بانضيافه إليها . و هذا من غوامض هذا لعلم .

ثمّ قال : وإذا جاز أن يكون السابق علّة للاّحق فلم لايجوز أن تكون الحركة السابقة علّة للاّحقة . وبذلك يحصل الإستغناء عن إثبات هذا النفس .

والجواب : أنّ الشيخ لم يستدلّ بهذا على وجود النفس ، بل استدلّ باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس . ولذلك قال في الحركة المستقيمة

---

الحركة لاتجامع الحركة لاستحالة اتحاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لايكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط معد يتم به العلة .

وهذا القدر كاف في الجواب الا أنه أراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد فى الكلام . وأنت خبير بمافيه . م

الطبيعيّة : تكون كلّ حركة سابقة سبباً به يتمّ كون الطبيعة علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفسا .

ثمّ قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلّية فلم لا يجوز (١) أن يكون سبب التخصيص هو القابل . وبيانه أنّ الفلك يقتضي بإرادته الكلّية حركة كلّية إلّا أنّ جرم الفلك في كلّ وقت لمّا لم يقبل إلّا حركة خاصّة ، وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرّت . أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعّال مع أنّ نسبته إلى الكلّ سواء شيءٌ خاصّ لتخصّص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أنّ العلّة القارّة بانفرادها يمتنع أن تقتضي الحركة ، وأمّا العقل (٢) الفعّال فلا يصدر عنه حادث إلاّ عند حدوث استعداد في القابل ، ولا يكفي فيه وجود القابل وحده .

ثمّ قال : ولئن سلّمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أُصولهم . لأنّهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل ، والنفس المحرّكة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرّك .

والجواب على مذهب المشّائين : أنّ النفس الجسمانيّة تدرك العقل إدراكا غير مجرّد بل مشوباً باللواحق المادّية على نحو التوهّم أو التخيّل ، وعلى مذهب الشيخ

---

(١) قوله « ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز » اعلم أن هذه مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها أن يقال : هب أن المراد الكلي نسبته الى الجزئيات جميعاً على السوية و انه لا يتخصص جزئي فيها الا بمخصص لكن لا نسلم أن ذلك المخصص هو الارادة الجزئية ولم لا يجوز أن يكون المخصص هو استعداد القابل كما أن نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء و تخصيص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خالف الامام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد أن يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعاً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جايز .

أجاب بأن الفلك مع الارادة الكلية علة قارة و العلة القارة يستحيل أن يقتضي بانفرادها الحركة فلابد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده .

ولا يخفى ضعف هذا الجواب . ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق . م

(٢) قوله « واما العقل » فلا دخل له في الجواب . م

أنّ النفس الناطقة الفلكيّة تدرك العقل بذاتها ، وتحرّك الفلك بقوّة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقي اعتراضاته ينحلّ بما مرّ .

☆(موعدٌ وتنبيهٌ )☆

☆(أمّا الشيء الّذي يتشوّقه الجرم الأوّل في الحركة الإراديّة فموعد بيانه بعدما نحن فيه . إلاّ أنك يجب أن تعلم أنّه لن يتحرّك متحرّك إرادي إلاّ لطلب شيء أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون : إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالظنّ ، وإمّا بالتخيّل العبثيّ . فإنّ فيه ضرباً خفيّاً من طلب اللذّة . والساهي والنائم إنّما يفعل وهو يتخيّل لذةً ما ، أو تبديل حالٍ ما مملولةٍ ، أو إزالة وصبٍ ما . فإنّ النائم يتخيّل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيّله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروريّ كالنفس ، أو في الشيء الّذي كالضروريّ كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جدّاً أو حبيبا جدّاً . فربما انزعج للهرب أو للطلب . واعلم أنّ التخيّل شيء ، والشعور بالتخيّل أنّه هو ذا تخيّل شيءٌ ، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لأجل فقد أحد الأمرين )☆

أقول : قد ذكر هيهنا أنّ الحركة الفلكيّة لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلّي ، وكما أنّ حصول الوضع الكلّي ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنّما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبيّن الشيء الّذي هو لذاته غاية هذه الحركة ؛ لكن هذا النمط لمّا كان مقصوراً على إثبات النفوس وأفاعيلها ، وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى . فموعد بيانه هناك . وإنّما وقع ذكر الوضع الكلّي هيهنا أيضا بالعرض . لأنّه احتاج إلى ذلك في الإستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثمّ ذكر أنّ الواجب عليك [1] في هذا الموضع أن تعلم أنّ المتحرّك الإراديّ

---

(١) قوله «ثم ذكر أن الواجب عليك» الواجب عليك ان تعلم أن كل حركة ارادية لا بد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها و بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس .

فان قيل : العابث والساهي والنائم يفعل أفعالا من غير غاية .

لايتحرّك إلّا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه . وهوغرضٌ ما مشعور به على الإجمال ليميّز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ، وليميّز أيضاً بين الأفعال النفسانيّة والأفعال العقليّة على مايجيء بيانه في النمط السادس . ثمّ ذكر أنّ الشعور بأولويّة المطلوب قد يقع على وجوه : فإنّه قد يكون حقيقيّا ، و قد يكون تخيليّا . وذكر حركات إراديّة خفيّة الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فإنّ منكري وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسّكون بأمثالها ، و بيّن غايات كلّ واحدة منها ، ثمّ أجاب عن شبهة لهم : وهي أنّ العابث والساهي والنائم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيّلوها لوجب أن يتذكّروها . بأنّ تخيّل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقّف التذكّر على جميعها . فوجود التذكّر يدلّ على وجودها جميعا ، وعدمه لايدلّ على عدم واحد منها بعينة بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها . فإذن الاستدلال بعدم التذكّر على عدم التخيّل غير صحيح ، و عبارة الكتاب ظاهرة . وههنا قد صرّح بكون التذكّر مركّبا من حفظ وإدراك على ماأوضحنا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمئاب .

---

اجاب بان فى العبث ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والنائم تفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهوينا فى التخيل .

اجاب : بأن النائم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفى الشيء الضرورى كالتنفس اوفيما يصير ضرورياً كما اذا رأى فى منامه شيئاً فينزعج . هذا آخر الكلام فى الطبيعيات . والحمد لله تعالى على الحالات وصلى الله على محمد وآله أكمل البريات . م

# فهرس الفصول و المطالب

## للجزء الثانى من كتاب شرح الاشارات و التنبيهات

### خلطاً بينه و بين الاصل

## فهرس الفصول والمطالب